

Søren Kierkegaard

GLI ATTI DELL'AMORE

Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi



Mai come oggi gli uomini si sono trovati a vivere tanto "prossimi" gli uni agli altri, in tempo reale, nel bene e nel male, tutti insieme. Il prossimo si è fatto a noi tanto prossimo da non consentire più di sentirci liberi di scansarlo, come allora, sulla strada da Gerusalemme a Gerico. Per riacquistare la giusta distanza e la doverosa lungimiranza può giovare l'aiuto di un grande pensatore e di un grande credente: Søren Kierkegaard. Negli Atti dell'amore, l'opera che pubblicò nel 1847, egli tratta del problema del "prossimo" a partire dalla capacità e dal dovere di ogni uomo di compiere atti vittoriosi su ogni egoismo. Il suo percorso è originale: egli non considera l'uomo come naturalmente egoista, nemmeno nel senso di egoismo come "amore di sé", che pensatori sia antichi sia moderni pongono come presupposto più che legittimo per indicare poi le vie virtuose idonee a fare evolvere in senso altruistico tale connaturato egoismo. Kierkegaard parte dall'alto, dagli atti dell'amore, e proprio in questi riscopre la presenza dell'umano-in-tutti. Queste "riflessioni" sono filosofiche, ma possono avere come oggetto gli atti dell'amore solo in quanto esse sono cristiane. Kierkegaard è convinto che solo il cristianesimo ha scoperto che esistono atti d'amore, e soprattutto che questi possono e debbono



essere compiuti da ogni uomo, dunque anche dai non credenti, in ogni tempo.

Sören Kierkegaard

GLI ATTI DELL'AMORE

*Alcune riflessioni cristiane
in forma di discorsi*

PRIMO VOLUME

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE di Cornelio Fabro

1. L'edificazione cristiana nella teoria e nella prassi;
 2. Il fondamento biblico dell'edificazione cristiana;
 3. I "Discorsi edificanti" nella produzione kierkegaardiana;
 4. Il posto e il compito dei "Discorsi edificanti";
 5. L'oggetto dei "Discorsi edificanti";
 - 6 . L'intensità della riflessione e l'attività edificante;
 7. Formazione e struttura degli "Atti dell'amore";
 8. La dialettica edificante di "Elskov-Kjerlighed";
 9. L'«amore divino» nella tradizione cristiana;
 10. Il messaggio sociale degli "Atti dell'amore": l'amore del prossimo;
 11. "Gli atti dell'amore" e l'attesa dell'ultima crisi;
 - 12 . Temi e problemi degli "Atti dell'amore" .
- Note all'Introduzione
- Notizia
- Nota bibliografica
- Nota editoriale

GLI ATTI DELL'AMORE. PRIMA SERIE

Sommario

Prefazione

Pregghiera

1. La vita segreta dell'amore che si conosce dai suoi frutti. Note
- 2 A. Tu «devi» amare. Note
- 2 B. Tu devi amare «il prossimo». Note
- 2C. «Tu» devi amare il prossimo. Note

- 3A. Romani 13,10: L'amore è la pienezza della Legge. Note
3 B. L'amore è affare di coscienza. Note
4. Il nostro dovere di amare gli uomini che vediamo. Note
5. Il nostro dovere di rimanere in debito di amarci l'un l'altro.
Note.

(Secondo volume) SECONDA SERIE

Sommario

Prefazione

1. L'amore edifica
2. L'amore crede tutto e perciò non resta mai ingannato
3. L'amore spera tutto e perciò non resta mai confuso
4. L'amore non cerca le cose proprie
5. L'amore copre la moltitudine dei peccati
6. L'amore rimane
7. La misericordia è un atto di amore anche quando non può dare nulla e non è in grado di fare nulla
8. La vittoria della riconciliazione nell'amore che guadagna il vinto
9. L'atto d'amore di ricordare un defunto
10. L'atto d'amore di celebrare l'amore

CONCLUSIONE

APPENDICI

1. Prospetto degli scritti edificanti di Kierkegaard (in ordine cronologico)
 - A - Discorsi pubblicati
 - B - Discorsi progettati nei "Papirer"
2. Le «recensioni» contemporanee
3. L'attività oratoria del vescovo J. P. Mynster

INTRODUZIONE

1. L'EDIFICAZIONE CRISTIANA NELLA TEORIA E NELLA PRASSI

Il plesso semantico di «edificare-edificante», applicato alla vita ed alla letteratura di pietà, è un traslato dalla costruzione ed elevazione di un «edificio» o abitacolo naturale alla fondazione e crescita della vita dell'anima per il conseguimento della vita eterna. Così libri e scritti edificanti sono composizioni devote: trattati ascetici e mistici, manuali di pietà e devozione, vite e scritti di santi ed evidentemente anche catechismi, prediche, discorsi, esortazioni... rivolte ai fedeli per illuminarli a conoscere il messaggio di salvezza, cioè l'orrore del peccato e la salvezza per la redenzione di Cristo. Edificanti sono di conseguenza non soltanto gli atti di culto, ma anche i gesti, i comportamenti e atteggiamenti i quali mostrano che l'uomo nelle sue azioni pensa e confida in Dio, ch'egli si ispira agli esempi di Gesù Cristo, della sua Madre, dei martiri e dei santi... ai quali va spesso il pensiero di Kierkegaard (1). La fonte principale a cui attingono gli scrittori edificanti - e questo è di luce solare nel nostro Kierkegaard - è la Sacra Scrittura e soprattutto le parole e gli esempi del Salvatore Gesù Cristo. E, già che ci siamo, da un punto di vista ecumenico l'edificante è il genere letterario in cui s'incontrano, anche a diverso titolo e con frange differenziate, le varie confessioni e chiese cristiane (cattolici, ortodossi, protestanti...): l'attività edificante, nella sfera didattica come nella prassi, prende la scorciatoia dell'amore e della dedizione dell'anima a Dio, senza indugiare nelle polemiche dottrinali le quali non hanno mai

convertito nessuno (2), ed ora hanno ceduto il posto, con ritmo opposto, alla babele dei teologi ecumenici .

In questo contesto gli scrittori edificanti partono subito dal centro dell'anima per salire a Dio, cioè dal mettere in movimento l'attività della pietà e della devozione verso Dio: è una via accessibile a tutti la quale non esige particolari amminicoli di arte o scienza, ma solo la buona volontà di vivere una vita onesta secondo la guida dei precetti di Cristo e con l'aiuto della sua grazia. La conoscenza dei principi fondamentali della vita morale l'uomo l'ha per natura e si chiama appunto la «legge naturale» con la quale egli vede che deve aspirare al bene e uggire il male. La legge naturale che si riversa sulla volontà, mediante l'intelletto pratico come guida dell'agire, entra in attività con la volontà del bene, ch'è la volontà del bene che fa buono l'uomo intero. Ed è questo ciò che conta anzitutto e soprattutto per fare l'uomo buono: non tutti possono essere geni e diventare celebri, ma ognuno può e deve diventare onesto ed anche virtuoso: questo lo capirono anche i filosofi pagani ed è dovere del cristiano impegnarsi a seguire gli esempi del Modello divino, la fonte di verità e di grazia. E' attorno a questo nucleo che si muove la produzione edificante nella storia del Cristianesimo .

Gli scritti edificanti partono quindi dal «fondamento ("theméleion") che non può essere diverso da quello ch'è stato posto, ch'è Cristo Gesù» (3), e si muovono a costruire l'uomo rigenerato in Cristo: essi girano però in vari modi ed anche per varie strade ossia inseguendo vari metodi di vita che si aprono ai cristiani, in conformità delle diverse situazioni, attorno ad un identico compito ch'è quello di ascoltare, amare e seguire Cristo. E' soltanto in questo modo che il credente rende concreta la sua fede con le opere. Gli scritti edificanti si trovano in apparenza all'ultimo gradino della scala dei valori letterari, sono quasi sconosciuti al grande mercato librario, non vincono, e non solo perché gli autori non concorrono o vogliono restare anonimi, nessun premio letterario - sarebbe una iattura se lo vincessero -, ma soprattutto perché sono il cibo segreto dei pochi che

preferiscono il "verbum crucis" ("o lógos toustayrou"), che è "stultitia" ("morìa") per la "sapientia mundi" ("sophia touskómou") (4), all'incantamento dei beni umbratili. Ed è stato proprio Paolo, l'apostolo di Cristo crocifisso e del Nome di Gesù, a coniare il termine «edificare» - e Kierkegaard lo prenderà per maestro - per indicare il processo della fondazione e dell'accrescimento spirituale della Chiesa come corpo mistico di Cristo. Ed a Cristo si rivolge l'anonimo autore medievale di quel gioiello di edificazione cristiana di tutti i tempi che è il "De imitatione Christi" - un testo familiare, come gli scritti della beata Angela da Foligno, di Tauler..., a Kierkegaard - fin dall'inizio: « Chi segue me, non cammina nelle tenebre [Giovanni 8,12] dice il Signore. Sono queste le parole di Cristo che ci esortano a imitare la sua vita ed i suoi costumi se vogliamo essere veramente illuminati e liberati da ogni cecità del cuore. Pertanto il nostro massimo impegno ("studium") sia il meditare la vita di Gesù Cristo». L'edificazione cristiana non è la romantica ammirazione del bello universale nell'irrequieta giostra dei sensi; però neppure l'alta speculazione che progetta l'attualità della compresenza dei molti nell'Uno, si tratti del "lógos" del pensiero classico o del "cogito" e "Begriff" del pensiero moderno, nella serie senza fine delle stracche, ed anche per questo subito scavalcate, formule della sufficienza burbanzosa del pensiero che si rifiuta di riconoscere la miseria dell'esistenza quotidiana. Il nostro testo invece si pone decisamente sull'altro versante dello spirito e attinge direttamente alla sorgente: «La dottrina di Cristo supera tutte le dottrine dei santi, e colui che avesse il suo spirito, vi troverebbe una manna nascosta». Ma purtroppo anche l'anima che si dedica alla vita spirituale cade spesso in dissipazione: «Ma accade che molti a forza di sentire il Vangelo, s'illanguidiscono perché non hanno lo spirito di Cristo. Colui invece che vuole penetrare la pienezza e il sapore ("plene et sapide") della vita e delle parole di Cristo, deve conformare a Lui l'intera sua vita». Qui è espressa l'essenza dell'edificazione cristiana ossia di tradurre nella vita vissuta, a tutti i livelli della diversa e mutevole vita terrena, non solo le astratte norme della

moralità classica o l'imperativo categorico di Kant che ha portato al disimpegno da ogni legge e sanzione l'uomo moderno. Il pensiero non è il "prius" fondante della vita cristiana: «Cosa ti giova applicarti ad alte dispute sulla Trinità, se poi manchi di umiltà per cui dispiaci alla Trinità? Per vero non sono le parole sublimi ("verba alta") che fanno l'uomo santo e giusto, ma è la vita virtuosa che lo rende caro a Dio» .

L'anonimo medievale era la semplice eco della spiritualità tradizionale che ha sempre collocato la santità della vita al vertice di tutti i valori dello spirito, come Kierkegaard aveva letto in un testo della "Scala paradisi" ("klimax tou paradéisou") del monaco Giovanni Climaco, riportato in un'antologia tedesca dalle opere di sant'Alfonso Maria de' Liguori: «Non vi sono che pochi santi: se vogliamo diventare santi e salvarci, dobbiamo diventare come loro» (6). L'edificazione cristiana comporta quindi una seconda nascita: ch'è la rinascita dal peccato alla grazia, cioè la conversione mediante la compunzione del cuore, la quale è insieme pentimento e convinzione che bisogna non soltanto cambiare strada ma che si deve ormai camminare per "oppositam viam", cioè reprimere gli impulsi della natura corrotta, inclusa - anzi per prima - la presunzione della ragione sia filosofica sia teologica, per vivere in timore e tremore con docilità ai movimenti dello Spirito. E' ancora la lezione del nostro anonimo: «Preferisco sentire la compunzione al sapere la sua definizione» (7). Tutto il resto, fosse anche la conoscenza dell'intera Bibbia e di tutti i sistemi teologici e filosofici, se manca l'amore di Dio, non è che vanità e tutto sfuma in nulla. Il culmine della sapienza per l'uomo, nella sua avventura terrena, è il proposito fermo e l'impegno reale di disprezzare il mondo per tendere al Regno celeste: ecco la "opposita via", ch'è l'unica via della salvezza eterna dell'anima. Questa è anche l'essenza dell'edificazione per Kierkegaard, come vedremo . Il perno di questo movimento di conversione e di crescita dell'anima in Cristo, ch'è l'oggetto dell'edificazione cristiana, non è affare di scienza o conoscenza, anche se l'anima deve ovviamente conoscere il fine ultimo da conseguire e

discernere i mezzi con risoluzioni adatte per conseguirlo. Ciò, nella scelta radicale dell'uomo, è compito della volontà con la sua libertà come principio di responsabilità della persona. Certamente l'intelligenza è una perfezione ontologica dell'uomo, indispensabile per conoscere il reale e così distinguere il vero dal falso; ma la volontà mediante la libertà copre ossia abbraccia la qualità totale della persona in funzione della scelta fra il bene e il male nella sua concretezza esistenziale, come hanno fatto quei «pochi» cioè i santi, secondo il Climaco e l'anonimo, che voltate le spalle alla «via larga e spaziosa del mondo» sono entrati per la «porta stretta» del Regno dei cieli (Matteo 7,13). L'edificante essenziale è il "potere" (dovere) che ogni uomo ha di scegliere fra il bene e il male, è la "opposita via" o "Diremtion" qualitativa, opposta all'indifferenza della dialettica quantitativa dell'opposizione formale di particolareuniversale. L'edificante esistenziale è il «momento» della scelta mediante la libertà con il

quale il Singolo "attua" la sua libertà radicale dall'interno dell'"Aut-Aut" - è l'opera e la formula più nota di Kierkegaard - cioè senza compromessi di sorta . Si può ammettere un'edificazione o devozione naturale, quella comune alle religioni monoteistiche che hanno un barlume della paternità di Dio (8): esse però non riescono a scoprire l'abisso del peccato dell'uomo e della misericordia di Dio, per innalzarsi al vertice dell'amore filiale; questo è proprio della religione rivelata nella quale Dio stesso conduce l'uomo per mano sulla via della salvezza .

Egli è l'autore e il protagonista dei libri del Vecchio e del Nuovo Testamento, i quali sono i testi di edificazione per eccellenza e la fonte a cui il credente attinge il conforto nelle tribolazioni di ogni genere che l'assalgono nella breve giornata della vita terrena. E' il Dio del «fuoco» di Pascal: «Dio d'Abramo, Dio d'Isacco, Dio di Giacobbe, non dei filosofi e dei dotti... Dio di Gesù Cristo» (9) .

Trattando dei "Discorsi edificanti" di Kierkegaard, noi pensiamo all'edificazione cristiana che fiorisce dalla volontà buona e investe tutte le facoltà dell'anima muovendole all'accettazione del messaggio evangelico .

Parlando dei rapporti fra intelletto e volontà è invalso nella cultura occidentale, sulla scia del pensiero greco, di concepire il rapporto di intelletto e volontà nel senso di una causalità reciproca, nel senso che l'intelletto influisce sulla volontà in modo oggettivo cioè offrendo l'oggetto che è il bene, e la volontà... contraccambia muovendo l'intelligenza ad occuparsi per conoscere gli oggetti: san Tommaso stesso, seguendo Aristotele, parla di una duplice mozione dell'anima, di una "motio quoad specificationem" cioè "ex parte obiecti", e questa spetta all'intelletto, e di una "motio quoad exercitium et usum actus", che compete alla volontà (10). Osserviamo che già la terminologia mette in sospetto: l'intelletto, che è la facoltà superiore del conoscere, apprende e comprende, e perciò esaurisce la sua funzione nel «presentare» l'oggetto alla coscienza. Ma il presentare è un atto dello spirito di per sé indifferente al bene e al male, ed una perfezione ontologica: l'intelletto, e la funzione dell'intelletto, quindi resta immanente all'intelletto e la presentazione dell'oggetto è condizione soltanto rispetto all'attuarsi della volontà e libertà. Se lo schema dell'intellettualismo greco fosse valido, mancherebbe alla volontà ogni spiraglio per la libertà intesa come decisione personale autonoma cioè responsabile, come spesso abbiamo osservato nel rilevare la corrispondenza fra la deviazione intellettualistica e quella volutaristica (11). La prima infatti ha caratterizzato il pensiero classico, la seconda il pensiero moderno: in ambedue l'uomo, con l'attività della sua coscienza e la perfezione del suo essere, è posto al vertice del pensare e dell'agire, nella forma dell'universalità del conoscere ("idéa", "noésis", "lógos", "prónoia") nel mondo antico, e della totalità dell'agire ("das Wahre ist das Ganze": Hegel) nel pensiero moderno. La persona come soggetto spirituale responsabile non trova alcun varco e l'edificazione non può avere alcun senso (12). L'edificazione emana dal fondo della persona nella sua aspirazione al conseguimento del Bene supremo ed è perciò opera ed emanazione della volontà buona che fa l'uomo buono nell'intero circolo della sua attività, non soltanto

pratica ma anche teoretica, in quanto anche questa si annette alla responsabilità morale della persona, sia individuale come sociale . Su questo punto san Tommaso è più duttile, ma non meno categorico di sant'Agostino: «Quilibet habens voluntatem, dicitur bonus inquantum habet bonam voluntatem: quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum: sed qui habet bonam voluntatem. Voluntas enim respicit finem, ut obiectum proprium: et sic, quod dicitur, quia Deus est bonus, summus, refertur ad causam finalem» (13). Ma c'è un testo ancor più esplicito che sembra posteriore ed è più completo: «Homo non dicitur bonus simpliciter ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo quod secundum totum est bonus: quod quidem contingit per bonam voluntatem. Nam voluntas imperat actibus omnium potentiarum humanarum». Ed ecco il fondamento: «Quod quidem provenit ex hoc quod quilibet actus est bonum suae potentiae: unde solus ille dicitur esse bonus homo simpliciter qui habet bonam voluntatem. Ille autem qui habet bonitatem secundum aliquam potentiam, non praesupposita bona voluntate, dicitur bonus secundum quod habet bonum visum et auditum, aut est bene videns vel audiens». Altrettanto vale per le attività spirituali: «Et sic patet quod ex eo quod homo habet scientiam non dicitur bonus simpliciter, sed bonus secundum intellectum, vel bene intelligens; et similiter est de arte et de aliis huiusmodi habitibus» (14) . Di fronte a siffatte dichiarazioni, che sembrano ovvie e fondamentali a chiunque e qualunque sia il suo grado di cultura, non si può negare la perplessità che generano altre affermazioni .

Una prima affermazione sistematica ci è già nota, cioè il preteso primato dinamico dell'intelletto sulla volontà. Dopo aver ripreso la dottrina aristotelica del duplice intelletto, attivo e passivo, il testo continua: «Intellectus autem in actu movet voluntatem: nam bonum intellectus est finis qui movet appetitum». Ed il testo continua in una direzione che sembra opposta ai testi ora citati (della "voluntas ut motor omnium et etiam intellectus, facultas bonitatis personae"): «Voluntas enim

mota a ratione, nata est movere appetitum sensitivum scilicet irascibilem et concupiscibilem, quae natae sunt oboedire rationi». E la conclusione è livellante: «Unde etiam manifestum est, quod quaelibet virtus faciens operationem hominis bonam, habet proprium actum in homine, qui sua actione potest ipsam reducere in actum, sive in intellectu sive in voluntate, sive in irascibili et concupiscibili» (15). La volontà qui si trova in una posizione completamente subordinata: altro è dire che la volontà ha per «condizione» l'intendere, e tenere fermo che nel mondo dello spirito vale l'assioma che la volontà si muove nella luce che trova nell'intelligenza e nella riflessione, altro è affermare che «totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem sic se habet ad liberum arbitrium». Ora l'argomento: «Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine; unde in eo solo liberum arbitrium invenitur» (16). E l'Angelico ci assicura di essere in buona compagnia: «Causam autem liberi arbitrii assignat tam Damascenus quam Gregorius (17) quam Augustinus rationem» (loc. cit., ad 4). Giustamente nella conclusione dell'art. cit. si legge che, a differenza dell'animale ch'è mosso dall'istinto, «...homo non necessario movetur ab his quae sibi occurrunt vel a passionibus insurgentibus quia potest ea recipere vel refugere, et ideo homo est liberi arbitrii, non autem bruta» (ed. cit., fol. 686, 133-137). E' proprio coerente tutto questo? Noi qui ci limitiamo all'essenziale e diciamo che se dobbiamo accogliere alla lettera il citato principio che «totius libertatis radix est in ratione constituta...», rischiamo di essere in pieno "cogito" moderno ed allora Spinoza e Leibniz con i loro seguaci, come Kant e Hegel (18) con i loro seguaci materialisti e immanentisti, non avrebbero difficoltà da opporre. La questione è di fondo e non di termini soltanto, e per questo ci permettiamo d'integrare (o rettificare) Tommaso con Tommaso: «"Totius" libertatis radix est in ratione constituta "praeter ipsam libertatem"», qualora si voglia e si debba mantenere la prima affermazione che la volontà è il "motor omnium" e perciò «... homo dicitur bonus propter bonam voluntatem» e non «propter

bonum intellectum», nel senso che la differenza morale delle coscienze - per esempio fra onesti e disonesti, fra santi e briganti... - non è in funzione diretta e corrispondente al grado e alla qualità delle rispettive intelligenze. Del resto tutta la mirabile teologia paolino-tomistica sul primato dell'amore e della carità (19) sconfessa questa professione sconcertante (apparente?) di razionalismo assoluto ("totius libertatis radix"...). Facciamo quindi ritorno alla prima posizione, se vogliamo trovare la via sicura dell'edificazione, della originarietà fondante della volontà, con un'opportuna chiarificazione: «Principium est duplex: principium naturae et principium moris. Principium naturae est anima: et quicquid ab ea procedit naturaliter, totum bonum est. Principium autem moris est voluntas; ideo [ecco l'originarietà!] si voluntas fuerit bona, et opus erit bonum, cum habeat voluntatem bonam cum intentione bona». E' ovvio che lo "opus bonum" è qualificato per tale, non per l'istinto, ma con la riflessione dell'intelletto al quale compete il giudizio ultimo "libero", cioè "practico-practicum" secondo la terminologia classica - e noi oggi diremmo «l'orientamento morale sulla situazione» (20) -, il quale comunque procede, nelle sue varie fasi, sotto l'impulso oculato ch'è in mano alla volontà. Il cerchio dell'azione ossia dell'esistenza in quanto è attività spirituale, incluso quindi anche l'esercizio dell'attività intellettuale, prende l'inizio dalla volontà e trova il suo compimento nella volontà grazie alla sua brama di felicità ("bonum"), che all'inizio è tensione aspirazione ed alla fine diventa possesso-felicità. Ancora l'Angelico: «Bonum simpliciter consistit in actu et non in potentia, ultimus autem actus est operatio vel usus quarumcumque rerum habitarum; bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono uso rerum habitarum. "Utimur ergo rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus et ex mala malus"». E questa priorità esistenziale della volontà libertà è evidente al punto che «... potest qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet male uti» (21). Un ultimo testo, ch'è forse il più completo ed in un contesto

edificante nel senso preciso degli "Atti dell'amore" (specialmente parte prima, dedicata al dovere di amore del prossimo). San Paolo enumera ai Galati i «frutti dello spirito» (in contrapposizione alle «opere della carne») i quali sono: «la carità, il gaudio, la pazienza, la benignità, la bontà, la longanimità, la mansuetudine, la fedeltà, la modestia, la continenza, la castità» (Galati 5,22). Il commento tomistico è di una edificazione fragrante e profonda e calza egregiamente al nostro proposito (22): a) "Opera carnis - In Epistulas S. Pauli": sono secondo l'Apostolo il culto degli idoli, le sette, le animosità e cose simili. E l'Angelico spiega, richiamando il principio del "De civitate Dei" (23): «Secundum carnem vivit quicumque vivit secundum seipsum. Unde caro hic accipitur pro toto homine. Quidquid ergo provenit ex inordinato amore sui, dicitur opus carnis» (numero 320). Poi vengono precisati in triplice genere quelli che in senso proprio sono i «vitia carnis ad seipsum», ad un livello certamente più profondo ma non dissimile degli "Atti dell'amore": cioè «... ad seipsum» (numero 323), «contra Deum» (numero 324) e «contra proximum» (numero 325), e quest'ultimo è il più nutrito con ben nove peccati che vanno dall'inimicizia all'omicidio . b) Ad essi pertanto vengono contrapposti i "frutti dello spirito" ("ta eph'min"), Circa la loro radice l'Angelico è d'accordo con Kierkegaard indicando l'amore: «Circa bona autem [fructus] perficiunt, primo quidem per amorem. Nam sicut inter motus naturales primus

est inclinatio appetitus naturae ad finem suum, ita primus motuum interiorum est inclinatio ad bonum qui dicitur amor» (n. 330), che ha per effetto il "gaudium" come godimento dell'amore nel possesso dell'amato e come compimento la "pax" ch'è la perfezione dell'amore .

c) "L'amore del prossimo" ha nel cuore il suo fondamento con la "buona volontà". Segue l'indicazione forse più profonda e completa di quella che noi abbiamo chiamato la radice dell'edificazione nella prospettiva kierkegaardiana: «Sic ergo quantum ad proximum perficit quidem a corde per rectam et bonam voluntatem. Et quantum ad hoc dicit bonitas, id est

rectitudo et dulcedo animi». Ed ora il ritorno alla radice: «Si enim homo omnes alias potentias bonas habeat, non potest dici bonus nisi habeat bonam voluntatem, secundum quam omnibus bene utitur. Cuius ratio est quia bonum est aliquod perfectum. Est autem duplex perfectio Prima autem quae est ipsum esse, secunda vero est eius operatio: et haec est maior quam prima... Cum ergo homo per voluntatem exeat in actum cuiuslibet potentiae, voluntas recta facit bonum usum omnium potentiarum et, per consequens, ipsum hominem bonum» (numero 332). La sfera esistenziale perciò non tocca direttamente il conoscere ma il fare, cioè interessa il comportamento dell'uomo nelle molteplici direzioni della sua coscienza: solo la riflessione che distingue il bene dal male nelle azioni umane può ricorrere all'edificazione ch'è l'incitamento al bene, alla scelta del bene onesto quale conviene alla dignità dell'uomo. In un testo, che diamo per conclusivo di quest'apertura introduttiva, è un passo dell'"Etica" di Aristotele che dà il pretesto: «E' scegliendo il bene o il male, che siamo buoni o cattivi, non col pensare» (24). Ora il limpido commento tomista: «Ex hoc quod eligimus bona vel mala, dicimur quales quidem, id est boni vel mali. Non autem ex hoc quod opinamur bona vel mala aut vera vel falsa, dicimur boni vel mali. Ergo electio non est idem opinioni quae est de eligibilibus» (25). Segue l'approfondimento del principio: «Huius differentiae autem ratio est, quia bonus et malus dicitur aliquis non secundum potentiam sed secundum actum, ut habetur in "nono Metaphysicorum" (26): idest non ex hoc quod est potens bene operari, sed ex hoc quod bene operatur: ex hoc autem quod homo est perfectus secundum intellectum fit homo potens bene operari, non autem bene operatur. Sicut ille qui habet habitum grammaticae, ex hoc ipso est potens bene loqui, sed ad hoc quod congrue loquatur, requiritur quod hoc velit. Qui habitus est quo quis agit cum voluerit, ut dicit Commentator in "tertio de Anima"» (27). Ora la conclusione che sviluppa il principio di fondo: «Unde patet quod bona voluntas facit hominem bene operari, secundum quamcumque potentiam vel habitum rationi obedientem. Et ideo

aliquis dicitur simpliciter bonus homo ex hoc quod habet bonam voluntatem. Ex hoc autem quod habet bonum intellectum, non dicitur bonus homo simpliciter, sed secundum quid: puta bonus grammaticus vel bonus musicus. Et ideo quia electio pertinet ad voluntatem, opinio autem ad intellectum, ex electione dicimur boni vel mali, non autem ex opinione» (28). Quindi, ciò che nell'etica aristotelica era implicito ora è esplicito, ossia che la qualità morale dell'uomo si vede nella scelta, cioè dalla natura degli oggetti ai quali si volge. Non emerge alcuna scelta dal solo fine ultimo che per Aristotele è stabilito dalla natura, cioè il "bonum in communi", la felicità in generale: così la tendenza al fine è innata ("praeconstituitur"), la scelta dei mezzi invece va esercitata da ciascun soggetto mediante la prudenza.

A questo punto si può notare un incidente di notevole importanza che viene appena sfiorato da san Tommaso. Nel distinguere l'oggetto della "electio" (i mezzi) da quello della "voluntas" (il fine) (29), Aristotele assegna alla prima le cose possibili cioè quelle «che dipendono da noi» ("...os sophós architékton") e sarebbe sciocco che l'uomo scegliesse come mezzi cose impossibili. Invece la volontà può desiderare anche cose impossibili quali l'immortalità (30). San Tommaso abilmente schiva la difficoltà: «Electio enim quia refertur ad nostram operationem, non dicitur esse impossibilium... Sed voluntas quia respicit bonum absolute potest esse cuiuscumque boni, licet sit impossibile. Sicut aliquis potest velle esse immortalis, quod est impossibile secundum statum huius corruptibilis vitae» (31). Si sa che gli Averroisti intesero invece il testo alla lettera nel senso che gli uomini singoli (anime comprese) erano mortali, così che soltanto l'unico Intelletto separato, sia agente come possibile, era immortale, anzi eterno (32). Il pilastro dell'edificazione per dare un senso alla vita umana, nella "sfera esistenziale" dell'aspirazione alla felicità che sappiamo non essere cosa di questo mondo, è la certezza dell'immortalità individuale e personale. Ed il momento decisivo, che non è mai stato messo in discussione nella spiritualità cristiana, è l'aspirazione alla felicità da parte dell'anima

individuale: questa è la finestra aperta sull'eternità che l'edificazione si è sempre proposta di tenere aperta, la quale dà senso e sostanza all'amore di Dio e del prossimo e quasi mostra il pertugio segreto, nascosto nella fede, che apre all'anima un varco oltre la foschia della vita e l'orrore della morte. Si può dire ch'essa è l'aroma che la "voluntas bona" crea e diffonde in tutta la vita dell'anima .

2. IL FONDAMENTO BIBLICO DELL'EDIFICAZIONE CRISTIANA

La letteratura edificante attesta pertanto un tipo di cultura che sta a sé, nella quale non contano i pregi artistici - anche se molti scrittori spirituali, sia nell'età patristica come in quella medievale fino ai moderni, siano considerati fra i testi classici della lingua ma l'illuminazione e il conforto dell'anima. E' san Paolo (33) che ci assicura - e così mette la base per l'edificazione - che «... per coloro che amano Dio tutte le cose cooperano al bene» (Romani 8, 28) e pertanto, qui sulla terra, tutti i credenti «devono impegnarsi alla edificazione della Chiesa» (1 Corinzi 14,5,12), che è il «corpo mistico di Cristo» (Efesini 4,12), mediante la fede e soprattutto con la carità (Efesini 4,16,29). Ed è ancora l'Apostolo ad ammonire che «la scienza gonfia mentre la carità edifica» (1 Corinzi 8,1) - è il testo che apre la seconda parte degli "Atti dell'amore" -, così che i fedeli, qualunque sia la loro condizione nella comunità, «devono edificarsi a vicenda» (1 Timoteo 5,11); e l'Apostolo stesso si presenta alla comunità di Corinto come «... un sapiente architetto» ("synkatàbasis") (Corinzi 3,10). Perciò «... più importante di queste sparse indicazioni sull'edificazione è la fondazione teologica fondamentale dell'espressione metafisica del corpo» (34) del quale i fedeli, con i vari ministeri propri a ciascuno, formano le membra, come afferma e ripete spesso san Paolo (35) .

E' di qui che prende l'avvio anche la produzione edificante di Soren Kierkegaard, ch'è stato chiamato «il classico degli scrittori edificanti del diciannovesimo secolo» (36). Il principio ispiratore si può rilevare dalla «prefazione» ("Forord") 37 progettata per una serie - non si sa quale - di discorsi edificanti: «Che un giovane laureando in teologia osi, ciò che raramente fanno anche gli oratori sacri famosi, pubblicare prediche, è così strano che facilmente ognuno capirà che il mio pensiero come il mio desiderio è che la letteratura ignori completamente questi discorsi. Quando la faccenda è posta così, non è poi una grande disgrazia se si avrà un libercolo superfluo in più. Se l'autore, quale sono io, previene così da confessare la sua superfluità, allora si vede ch'egli conosce i suoi doveri verso il prossimo ed ha almeno fatto la sua parte per impedire a chiunque di sprecare il suo danaro, il suo tempo e le sue cure». La sottile ironia continua quasi compiaciuta: «Queste prediche non sono pubblicate per attirare qualche attenzione su di sé, tanto meno sul loro autore. Esse rimangono nel segreto e desiderano, a causa della loro origine illegittima e ambigua (38), di passare nascoste e inosservate nella vita». Segue quello ch'è forse il primo tentativo di qualificare l'edificante: «Solo l'originario è l'edificante ("kun det Oprindelige er det Opbyggelige"), ed è questo soltanto, in quanto rimane nella sua originarietà come presente ("som Naervaerende"), poiché solo il presente è l'edificante, il quale sfuma in proporzione del suo mettersi a rivestire col pensiero la naturalezza e l'originarietà dell'emozione, o se si dovesse farlo con una veste storica più splendida e onorifica. Me ne avrei a male se queste osservazioni sparse o queste due prediche dovessero essere la causa innocente di offrire a qualche autentica testa speculativa il pretesto di volere spiegarmi, con "synkatabasis", [condiscendenza], ciò che il tempo esige con necessità categorica». Ma la sua posizione sta agli antipodi del sussiego delle teste speculative: «Per molte ragioni sono assai lontano dal lusingarmi, pensando con compiacenza di aver compreso la mia epoca: certo il voler comprendere la propria epoca è un compito

che per la sua grandezza compete soltanto ai pensatori, non alle teste più limitate». Ed egli si mette volentieri in questa seconda categoria di scrittori: «In considerazione di ciò io ho scelto il compito minore - ciò che forse nel nostro tempo, che si lascia muovere dalle grandi idee, si può chiamare un compito insignificante e sciocco -, cioè il voler comprendere completamente un singolo uomo, per esempio "se stesso". A questo proposito io ho un desiderio soltanto - ciò che per la mia epoca che vive soltanto per le idee grandiose e vaste sembrerà una sciocchezza -, il desiderio di essere capito unicamente da un uomo singolo, da colui che con gioia, anzi con riconoscenza io chiamerò il "mio" lettore (39), senza nascondermi ch'egli, col voler essere il mio lettore, fa di più per me di quanto io possa fare per lui scrivendo per lui». Conclude ripetendo il proposito di voler rimanere nascosto: ciò che in realtà non ha fatto, poiché i "Discorsi edificanti" e gli altri scritti attinenti all'edificazione sono gli unici a portare il suo nome come autore e, per la loro ampiezza e penetrazione, non temono il confronto con gli scritti più noti che gli hanno dato (a torto, come diremo) maggior fama, da lui pubblicati con gli ingegnosi Pseudonimi.

3. I «DISCORSI EDIFICANTI» NELLA PRODUZIONE KIERKEGAARDIANA

La produzione letteraria di Kierkegaard si divide e si espande in tre direzioni ben distinte: le «Opere pseudonime», i "Discorsi edificanti" e il grande "Diario" (40) . Le Opere pseudonime iniziano con "Aut-Aut" di Victor Eremita nel 1843, la scintillante analisi della vita nelle sue valenze e crisi estetico etiche, e continuano con Johannes de Silentio di "Timore e Tremore", Constantin Constantius della "Ripresa", Vigilius Haufniensis del "Concetto dell'angoscia" e Johannes Climacus delle "Briciole di filosofia" e della "Postilla conclusiva non scientifica"; per concludersi nel 1848-1850 con Anti-Climacus della "Malattia

mortale" e "L'esercizio del Cristianesimo", che sono senza dubbio i suoi capolavori .

Gli Pseudonimi kierkegaardiani sono personalità ideali o idealità personificate le quali mostrano la dialettica di un «punto di vista» per lo più nella sfera estetico-filosofica, fino almeno ad Anti Climacus che entra decisamente nella perorazione dell'autentica istanza cristiana. Ma si tratta di una caratterizzazione provvisoria, come presto vedremo, perché secondo Kierkegaard tutta la sua produzione ha, come struttura e finalità, carattere religioso. Gli Pseudonimi sono le opere più tradotte e più conosciute di Kierkegaard, ma, mancando spesso dello sfondo della comunicazione diretta ch'è costituito dai "Discorsi edificanti" e dal "Diario", essi hanno spesso portato fuori strada (41): di qui le interpretazioni parziali, stravaganti e contraddittorie di cui pullula la Kierkegaard Renaissance tedesca e dei suoi numerosi seguaci, specialmente francesi e italiani, che preferiscono spesso e volentieri la facile e comoda deformazione all'umile e difficile scavo dell'originale. Proprio con il filosofo della situazione, non si vuol fare il punto della situazione quando lo si studia e lo si interpreta! L'aver infatti ridotto Kierkegaard ad uno squallido e arido teorico della possibilità, come ha fatto quasi ovunque la Kierkegaard Renaissance, non è solo l'effetto della pertinacia della tradizione kantiana degli esistenzialisti tedeschi (Jaspers, Heidegger...) e dei loro seguaci anche in Italia (42), ma anche dell'oblio del grande "Diario", lasciato inedito, e del poco o niun conto nel quale finora sono stati tenuti i "Discorsi edificanti". Più obiettivamente ancora, si potrebbe dire che tale fraintendimento ha una buona dose di spiegazione nel personaggio stesso di Kierkegaard, precisamente nella duplicità (o poliedricità?) del suo spirito, che vede ovunque tensioni e opposizioni, che diffida di ogni soluzione puramente oggettiva sia nel campo etico come in quello religioso, con una strana mescolanza di audacia ideale nel voler dire tutto l'essenziale sull'Assoluto e sul Cristianesimo, ed insieme di timidezza e rispetto per la libertà altrui, poiché ciascuno deve assumersi

l'impegno di decidere per proprio conto. Il gioco degli Pseudonimi è affascinante ed esaltante per la ricchezza dei temi, le sorprese imprevedibili della dialettica ed il fascino delle immagini e di uno stile che costituisce forse il tipo di una prosa estetico-filosofica che trova l'uguale solo nei Greci e soprattutto in Platone (il quale, del resto, è il modello al quale Kierkegaard espressamente si è ispirato). Ma gli Pseudonimi da soli, e perfino Anti-Climacus (43), possono costituire una trappola ed un enigma non facile da dipanare. Il rimedio sicuro e valido all'incomprensione dilagante degli Pseudonimi è offerto dal "Journal" ("Diario"), come Kierkegaard chiama la prima e più vasta parte dei "Papirer", la cui ricchezza di temi e l'immediatezza di espressione non hanno riscontro in nessuna letteratura (esso supera per mole l'intera produzione kierkegaardiana degli Pseudonimi e dei "Discorsi edificanti" presi insieme): le stesse "Confessioni" di sant'Agostino e le "Pensées" di Pascal, così illuminanti per conoscere l'itinerario dei rispettivi protagonisti, non hanno provato e neppure sospettato il rischio della soggettività moderna che ribolle invece da parte a parte nel "Diario" kierkegaardiano. Ed è il "Diario" appunto, ed esso soltanto, come vengo dicendo da molti anni e come conferma lo sviluppo attuale degli studi kierkegaardiani (specialmente in Scandinavia) ormai liberi dall'ipoteca della pesante Kierkegaard- Renaissance tedesca, che fornisce il bandolo dell'intricata matassa dell'uomo e della sua opera. Kierkegaard infatti dà inizio al "Diario" nell'aprile del 1834, nel fiore dell'età a 21 anni, e lo conclude il 25 settembre 1855, a pochi giorni dal collasso che in breve tempo lo porterà alla tomba. Esso è l'unico documento adeguato del turbinare del suo spirito, non tanto per i suoi dati biografici che sono piuttosto scarsi e spesso enigmatici, quanto perché contiene allo stato nascente e nel loro irrompere primigenio quei pensieri e quelle aspirazioni che Kierkegaard agiterà nelle Opere pseudonime e nei "Discorsi edificanti". Possiamo dire - e ci sia permesso di dirlo senza tema di smentita - che se i "Discorsi edificanti" sono (come vuole Kierkegaard) il "pendant" e il contrappeso - la chiave, in un certo senso - degli

scritti pseudonimi, il Diario è il luogo unico e indispensabile per conoscere l'impiego preciso di questa chiave, così che senza di esso tutto resta in aria, come virtuosismo letterario eccezionale, ma non come la passione infinita per la salvezza, quale Kierkegaard espressamente volle .

Per intendere il clima spirituale, ch'è proprio dei "Discorsi edificanti", tocca infatti pensare anzitutto al loro destinatario ideale che è il Singolo ed al loro scopo ch'è il richiamo all'interiorità per la salvezza del Singolo ("den Enkelte"), perché non si smarrisca nella Folla ("Maengde") anonima e irresponsabile, dispersa nell'esteriorità e obliosa dell'Eterno. Solo come Singolo l'uomo si rapporta a Dio, e solo come Singoli si diventa cristiani, poiché Singolo e individuo stanno agli antipodi: l'individuo appartiene al numero e si confonde nella folla, si mette in cricche e partiti e diventa anonimo... mentre il Singolo assume la sua libertà e quindi la responsabilità infinita davanti a Dio e diventa Persona .

Infatti, solo il rapporto a Dio conferisce al Singolo il fondamento infinito e assoluto che gli permette di resistere e contrastare all'assorbimento nella Folla: questo è l'abici di tutta l'opera di Kierkegaard da principio alla fine. La sua posizione non ammette dubbi. Gli altri scrittori, egli scrive, cominciano con pochi singoli lettori, per poi riuscire a guadagnare la Folla e a impadronirsi di un astratto, del pubblico. Lui invece ha seguito la tattica opposta: prima ha scosso la Folla, il pubblico (con "Aut-Aut"), «per poi accalappiare il Singolo in senso religioso» ("for at faae fat i «den Enkelte» religieust forstaaet") con i "Discorsi edificanti". E Kierkegaard spiega: «Dal punto di vista religioso infatti non c'è pubblico, ma solo [il] Singolo; poiché religiosità è serietà e serietà è Singolo». E come «autore edificante» il suo compito è stato di accentuare il Singolo, ossia che «ognuno può diventare il Singolo» (44) .

Questo compito di rivolgersi al Singolo si trova infatti subito indicato fin da principio nei primi "Discorsi edificanti", i quali portano la formula che poi diventa stereotipata: «...Egli [l'autore]

cerca quel Singolo che io con gioia e riconoscenza chiamo il "mio lettore» (45) .

Si può ammettere, e Kierkegaard stesso l'ammette come vedremo, che anche la categoria religiosa del Singolo fino alla "Postilla" è attirata nell'orbita della produzione estetico-etica, pur rivendicando sempre la trascendenza religiosa (Abramo, Giobbe...), così che la sua autentica dimensione religiosa in senso cristiano viene fuori soprattutto, a partire dalla "Postilla", con l'ingresso della «religiosità B» (cioè il Cristianesimo) (46) e dopo l'amara esperienza degli attacchi del giornale umoristico «Il Corsaro». Si tratta quindi di una seconda tappa di approfondimento della struttura religiosa della categoria del Singolo nel movimento della sua produzione, ch'è di arrivare alla cosa semplice ("at komme til det Eenfoldige"); il movimento è quindi dal Pubblico al Singolo, poiché dal punto di vista religioso non c'è Pubblico ma solo il Singolo: la religione infatti è serietà, e il Singolo è la serietà. Da quel momento, osserva soddisfatto Kierkegaard nel 1849, molti cominciarono a prestare attenzione al Singolo: «... oh, quanto gli uomini non diventerebbero uomini e amabili, se diventassero Singoli davanti a Dio!» (47). Tale il Singolo di Kierkegaard, un Singolo metafisico-teologico, come mostrerà in forma compiuta Anti-Climacus, il quale sta quindi agli antipodi della piattaforma atea ch'è propria dell'"Unico" di Stirner e del "Superuomo" di Nietzsche. E basti per ora quest'accenno . Aggiungiamo, come si spiegherà meglio fra poco, che il Singolo avrà una terza tappa (o crisi!) quando Kierkegaard, nell'ultima fase della sua vita, farà la denuncia che «la Cristianità è un'enorme illusione», che «la maggioranza nella Cristianità non sono cristiani ma vivono in categorie estetiche, o estetico-etiche» (48). Cresce quindi nell'opera di Kierkegaard l'approfondimento del Singolo, il destinatario dei "Discorsi edificanti", perché cresce l'approfondimento della religiosità che si compirà nella celebrazione del martirio .

4. IL POSTO E IL COMPITO DEI «DISCORSI EDIFICANTI»

Il posto dei "Discorsi edificanti", secondo una precisa indicazione del "Diario", è al centro di quella polemica antihegeliana che ha caratterizzato l'intera produzione pseudonima fino ad Anti-Climacus, col quale si annunzia e inizia la polemica contro la Chiesa stabilita: il testo è sintomatico poiché appartiene all'epoca della redazione della tesi sull'ironia quando Kierkegaard si considerava ancora uno «stolto hegeliano» (49). In Kierkegaard c'è sorpresa e deplorazione ad un tempo: «E' strano quest'odio per "l'edificante" che fa capolino dappertutto in Hegel; ma lungi dall'essere un narcotico che addormenta, l'edificante è l'amen dello spirito temporale ed un aspetto della conoscenza che non è lecito trascurare» (50). Nel «dappertutto» di Kierkegaard è sottintesa certamente l'interpretazione complessiva che Hegel dà della sfera religiosa, e dello stesso Cristianesimo, come stadio inferiore e propedeutico alla religione, perché legato al dualismo (intellettualistico!) di creatura e Creatore, di peccatore e Santificatore, e perduto nelle brume della rappresentazione mitica (creazione, peccato, redenzione...). In particolare qui soccorre un testo lampante della "Fenomenologia dello spirito", nella celebre Prefazione, dove all'inizio Hegel fa l'impennata contro la pretesa delle teoriche del Sentimento, della "Gefühlphilosophie" romantica (Jacobi, Schleiermacher, Schelling stesso...), la quale invece di risolvere la chiusura della sostanza e sollevare questa ad autocoscienza, invece di riportare la coscienza caotica all'ordine del pensiero ed alla semplicità del concetto, si dà piuttosto a rimescolare le «distinzioni» ("Sonderungen") del pensiero, ad opprimere il concetto distinguente ed a ripristinare il «sentimento» ("Gefühl" - corsivo di Hegel) dell'essenza, per garantire non tanto la «comprensione» ("Einsicht") quanto la «edificazione» ("Erbauung" - corsivi sempre di Hegel). Il Bello, il Sacro, l'Eterno, la Religione, l'Amore sono l'esca per stuzzicare la voglia di abboccare; non il concetto ma l'estasi, non la fredda e avanzante necessità della cosa ma lo straboccante entusiasmo,

devono essere la condotta e l'espansione che dirige l'espansione della sostanza. La conseguenza di quest'affannoso agitarsi era stata un doppio smarrimento: in un primo tempo, dell'attaccarsi esclusivo al divino per sfuggire all'abbrutimento del sensibile e del volgare; poi dell'immergersi totale nell'al di qua, così che lo spirito si mostra così povero che sembra agognare per suo ristoro, come il viandante che nel deserto brama un semplice sorso d'acqua, l'arido sentimento del divino in generale. Per la scienza ("Wissenschaft") ci vuole ben altro, conclude Hegel con sarcasmo: «Chi cerca soltanto edificazione, chi pretende di avvolgere nella nebbia la molteplicità terrena della sua esistenza e del pensiero e secondo il gusto indeterminato di questa indeterminata divinità, può vedere da sé dove egli possa trovare questo; facilmente s'infiammerà [d'entusiasmo] per qualcosa e troverà quindi il mezzo di pavoneggiarsi. Ma la filosofia deve guardarsi dal voler essere edificante» (51). In questo drastico accenno iniziale di Kierkegaard a Hegel si tratta allora del primo scontro di fondo fra l'immanenza e la trascendenza (52), nella tensione fra religione e filosofia; per l'ultima determinazione del senso dell'essere e del destino dell'uomo .

Infatti l'importanza dell'edificante - si potrebbe dire anche la sua essenza ed il suo scopo ad un tempo - è di elevare e di consolare, ossia di compiere quella astrazione e quel superamento dal finito e dal contingente nella sfera esistenziale che Hegel invece attribuisce alla negatività del concetto, ma che per Kierkegaard appartiene all'unico punto di Archimede per l'uomo ch'è la fede. Nel primo testo esplicito sull'argomento, il fondamento è indicato nel dogma centrale dell'Incarnazione: «Proprio perché vi è una protesta, appunto per questo si deve dire che l'idea dell'Uomo-Dio non soltanto è un oggetto di conoscenza ma è nello stesso tempo anche un pensiero edificante che scaccia ogni sconforto dal mondo e corregge ogni aberrazione; un pensiero che spunta come consolatore quando perfino le cose grandi del mondo ci sembran piccole, quando ci si angoschia al pensiero di come mai le cose insignificanti possono avere ciò che

loro spetta» (53). Si può dire che tutta la vita e l'attività letteraria di Kierkegaard, soprattutto a partire dalle "Briciole" di Johannes Climacus, è stato un continuo riflettere su questo pensiero dell'Uomo-Dio che doveva fiorire e svilupparsi negli scritti di Anti-Climacus e dei più maturi testi del "Diario" e dei "Discorsi edificanti" nella istanza del Salvatore ch'è il consolatore e il Modello. Ma il cammino è stato arduo e complesso .

Cos'è infatti l'edificante? si domanda espressamente lo stesso Kierkegaard (54). E risponde: è ciò che mette spavento ("det Forfaerdende"). L'edificante non è per il sano ma per l'ammalato, non per il forte ma per il debole: perciò al presunto sano e forte esso deve mostrarsi come ciò che mette spavento. L'ammalato capisce da sé naturalmente di essere sotto il trattamento del medico; ma per un sano è ben spaventoso scoprire di essere caduto nelle mani del medico che senz'altro lo tratta da ammalato. Così con l'edificante, che anzitutto è ciò che mette spavento: per chi non è stritolato, esso è il principio stritolante. Dove manca ogni principio di spavento, non c'è neppure nessun principio di edificazione e non c'è nessuna edificazione. C'è una remissione dei peccati, questo è il momento edificante: la cosa spaventosa è che esiste il peccato. E la grandezza dello spavento, nell'interiorità della coscienza del peccato, sta in rapporto alla grandezza dell'edificazione. Che ci sia una medicina per tutti i dolori, la vittoria in tutte le lotte, la salvezza in ogni pericolo, questo è edificante; la cosa spaventosa è che c'è dolore, lotta, pericolo, e la grandezza di ciò che spaventa e dello spavento corrisponde all'edificante e all'edificazione. Spavento ed edificazione sono quindi i due poli di questa dialettica del Sacro che anticipa, ma con ben altra prospettiva, il "tremendum" dell'Otto (55), come secondo momento del Numinoso .

L'elemento dello «spavento» (56) costituisce il momento negativo: ma non ci si deve intimorire per lo spavento che impedisce l'edificazione, non si deve eliminarlo per mollezza con la speranza di rendere l'edificazione più piacevole: poiché con lo scomparire dello spavento l'edificazione se ne va. Ma dall'altra

parte lo spavento è appunto l'edificazione. L'edificante è così vittorioso che ciò che al primo sguardo potrebbe sembrare il suo nemico, diventa il presupposto, il servo, l'amico. Se l'arte medica supera vittoriosamente la difficoltà di trasformare il veleno in medicina, in un modo ben più splendido lo spavento contenuto nell'edificante si trasforma in edificazione. Tale è la situazione di ogni tema religioso e cristiano profondo: per esempio, «l'uomo ha sempre torto davanti a Dio», «si soffre una volta sola», in contrasto col principio del mondo: «si vive una volta sola, goditi la vita!». E l'edificazione più grande viene dalla realtà cristiana, la quale porta con sé la consolazione più grande che invece dal punto di vista mondano è causa di disperazione più della più dura sofferenza terrena e della più grande disgrazia temporale. E' "qui" appunto che comincia l'edificazione cristiana che prende il nome da Nostro Signore e Salvatore .

Ma qui siamo ad un punto ormai avanzato della produzione e della tematica kierkegaardiana, ed è opportuno che ci rifacciamo alla prima genesi degli scritti edificanti per coglierne, con la guida dell'Autore, lo scopo e il senso originario assieme all'effettivo sviluppo .

La prima collocazione esplicita dei "Discorsi edificanti" si legge nello «Sguardo su uno sforzo contemporaneo nella letteratura danese» (57), ch'è un bilancio della sua produzione fino a tutto il 1845: Kierkegaard ci tiene a mostrare l'aggancio diretto fra "Aut-Aut" del 1843, l'opera che aveva fatto tanto scalpore nei circoli letterari e nel pubblico, e la serie dei "Discorsi edificanti" che seguirono a getto continuo (si tratta di ben 18 discorsi!) tra il 1843 e il 1844 .

Infatti l'ultima sezione già citata del vasto affresco estetico-etico che porta il titolo "Ultimatum", ha per tema: «L'edificazione che c'è nel pensiero che noi abbiamo sempre torto verso Dio» - un tema che incontreremo nel "Vangelo delle sofferenze" - e si conclude con l'affermazione di principio: «Solo la verità che edifica è verità per te» (58) . Nel secondo bilancio, che risale al 1848, cioè al tempo della polemica nascente contro la Cristianità

stabilita (e per questo forse lasciato inedito), egli mette in risalto che «il momento religioso è subito presente fin dall'inizio e viceversa anche il momento estetico è presente ancora nell'ultimo momento». E precisa che i primi "Discorsi edificanti" furono seguiti nello stesso anno 1843 da altri tre (59). Ma il pubblico, abbacinato dallo scintillio di "Aut-Aut" dello Pseudonimo, prestò poca o punta attenzione ai "Discorsi edificanti" che portavano per autore Magister Kierkegaard: ciò significava, egli dichiara, che «il momento edificante esprimeva che l'autore era uno scrittore religioso il quale perciò ricorreva agli pseudonimi per le produzioni estetiche» (60). Quindi anche la prima produzione estetica che va da "Aut-Aut" fino alla "Postilla" ha nella sua intenzione profonda un significato religioso, soprattutto per la presenza contemporanea dei "Discorsi edificanti": il contrasto con gli Pseudonimi è perciò apparente o più precisamente «maieutico», ossia costituisce la comunicazione indiretta per stimolare nei lettori l'appropriazione personale del momento religioso. Perciò Kierkegaard parla (e riconosce) di una «ambiguità o duplicità in tutta la sua produzione letteraria, se l'autore sia uno scrittore estetico o religioso» (61): la decisione deve venire, come in ogni riflessione esistenziale, dal lettore stesso, dal modo com'egli legge e sa leggere la produzione dell'Autore, ed in questo consiste la «reduplicazione dialettica» ("dialektik Fordoblelse"); ossia, ciò ch'egli - negli Pseudonimi - dà con la sinistra, il lettore lo prenda (grazie al cenno degli scritti edificanti) con la destra (62) .

Il momento è di estrema importanza e va almeno segnalato, se non si vuole perdere completamente - come si è fatto troppo spesso finora la pista. Si tratta infatti della confluenza contemporanea della comunicazione indiretta degli Pseudonimi con la comunicazione (quasi) diretta dei "Discorsi edificanti": ad ogni Pseudonimo (scritto estetico) segue, ci assicura Kierkegaard, una «piccola raccolta» ("en lille Samling!) di "Discorsi edificanti", e questo fino alla "Postilla" che pone il problema per antonomasia di tutta la sua attività letteraria: il «diventare cristiano» ("det at blive Christen"). L'indicazione è precisa e puntuale: «Il momento

maieutico sta nel rapporto fra la produzione estetica come inizio e quella religiosa come "télos". Si comincia col momento estetico in cui i più hanno la loro vita, ed ora si presenta il momento religioso in modo così rapido ch'essi, come quelli ch'erano trascinati dal momento estetico, decidono di seguire e si trovano improvvisamente nel mezzo delle categorie decisive del Cristianesimo, nell'occasione almeno di diventare attenti» (63). E' questo il «filo» ("Traad") e lo scopo della sua produzione: di raggiungere, di arrivare alla semplicità .

Poiché la sua produzione è un «movimento cristiano», la regola del movimento allora è questa: «Dal punto di vista cristiano non è dal semplice che si comincia per poi diventare interessante, spiritoso, profondo, poeta, filosofo, eccetera: no, tutt'al contrario; di "qui" si comincia, si diventa poi sempre più semplici, si "giunge" alla semplicità» (64). Tale dev'essere il movimento della riflessione religiosa nella Cristianità. La produzione estetica quindi, presa da sola, è fatta per ingannare e mettere fuori strada; ma c'è la produzione edificante per attirare l'attenzione e per mettere sulla retta via. La produzione edificante infatti costituisce, assieme al "Diario", la «comunicazione diretta» (65); ma, a differenza del "Diario", che spazia in tutte le direzioni ed i casi della vita, essa si muove soltanto nella direzione privilegiata della religiosità e segue l'intreccio dialettico delle categorie religiose. Comunque, bisogna dire che nei "Discorsi" si tratta di una comunicazione diretta ben diversa da quella che si trova, per esempio, nel campo di una pura dottrina (66), ove il rapporto è di natura oggettiva. Il segno letterario obiettivo della comunicazione indiretta e diretta di Kierkegaard è dato dal fatto che la prima produzione è affidata a Pseudonimi, mentre la seconda porta il suo nome (67). Quanto al contenuto, all'epoca della sua svolta verso l'edificazione religiosa strettamente cristiana, il distintivo della comunicazione diretta di Kierkegaard indica precisamente la caratterizzazione della realtà cristiana decisiva (68), come presto diremo, e questo gli permette di chiarire anche il compito della comunicazione indiretta. La comunicazione, ch'è propria degli scritti edificanti, è quindi

qualificata come diretta per la natura stessa dell'edificazione, ch'è un atto strettamente religioso di elevazione all'ideale ed alla verità che salva e quindi di solidarietà etico-religiosa con i lettori .

5. L'OGGETTO DEI «DISCORSI EDIFICANTI»

Anche a noi sembra che l'esposizione e soluzione di Kierkegaard del conflitto (soltanto apparente!) fra la produzione estetica e quella religiosa sia sostanzialmente esatta: basta del resto rivolgersi al "Diario" per cogliere fin dai primi testi la netta dominanza dell'elemento religioso e l'inquietudine per andare a fondo dell'esistenza cristiana. Però è altrettanto evidente - e basta per convincerci fare una rapida lettura dei "Discorsi edificanti" nell'ordine cronologico - che anche nella produzione religiosa, non meno che in quella pseudonima, si assiste ad una profonda evoluzione . E si tratta, mi sembra di poter dire, di un'evoluzione ad esclusivo (anzi "totale", come dirò subito) vantaggio della produzione religiosa. Infatti, già la "Postilla" di Johannes Climacus ha per argomento e scopo, come si è visto, di porre e chiarire il problema del «diventare cristiani»: il fatto è importante. Kierkegaard è ormai passato attraverso il calvario della canea del «Corsaro», che lo ha dato in pasto al pubblico per mesi e mesi fra l'indifferenza, anzi il ghigno degli altolocati come Heiberg, Martensen e lo stesso Mynster: ciò gli ha aperto uno squarcio di luce notevole sul senso ultimo della «realtà» cristiana. Di qui la tematica centrale della "Postilla", che «la soggettività [l'interiorità] è la verità», e la centralità che nella conclusione assumono l'opera e la figura di Cristo; la quale centralità si esprime formalmente con la distinzione abissale fra la religione A naturale, il cui paradigma è Socrate, e la religione B rivelata, il cui protagonista è Cristo, l'Uomo-Dio (69) come oggetto della fede, perciò paradosso assoluto e causa dello scandalo. Ora, in tutta la produzione edificante precedente (70) manca questa centralità del Cristo, che da questo momento crescerà d'intensità fino alla fine . Infatti, la

religiosità A è la dialettica dell'interiorizzazione... ossia dialettica del rapporto nella semplice aspirazione alla beatitudine eterna, senza precisare il contenuto (come appunto poteva fare Socrate). Invece la religiosità B è la religiosità del paradosso, ed è propria del Cristianesimo. Quella, secondo Kierkegaard, costituisce propriamente il momento patetico e può ben trovarsi nel paganesimo; questa invece contiene il momento dialettico per eccellenza e contiene la prova decisiva del cristiano, quella che si può dire la «dialettica alla seconda potenza» (71): brevemente, religiosità dell'immanenza (nel senso di Socrate, non di Hegel) e religiosità della trascendenza (cristiana) .

Quindi si può (e si deve) dire che l'oggetto dei "Discorsi edificanti" fino alla "Postilla" è la stessa «interiorità segreta» ("skjulte Inderighed"), e rimane perciò nella sfera della riflessione e costituisce così il "pendant" della produzione estetica della girandola degli Pseudonimi in cui si è sbizzarrita la fertile genialità di Kierkegaard. E' vero che la maggior parte dei 18 "Discorsi edificanti" (72), ricordati da Kierkegaard nella rassegna ora indicata, s'ispirano a testi biblici, ma questo non esige che il loro sviluppo sia sempre e necessariamente biblico-cristiano: essi in realtà fanno da controparte agli Pseudonimi, impegnati nella dialettica di un'idea, ed esprimono l'elevazione di tipo estetico religioso della comunicazione diretta. (Tipici in questo senso e ben noti sono i "Discorsi" su «i gigli del campo e gli uccelli dell'aria», ma l'osservazione vale per l'intero complesso.) Kierkegaard stesso osserva che «l'edificante è predicato essenziale di ogni religiosità, poiché la religiosità appartiene alla soggettività e perciò anche la religiosità A avrà il suo, ch'è quello dell'immanenza nel quale l'individuo mette in disparte se stesso per trovare Dio» dopo il fallimento di averlo cercato nell'esteriore (73). Più precisamente, abbiamo due o tre livelli dell'edificante in questa sfera. Nella sfera estetica il punto sacro dell'edificazione è fuori dell'individuo, che cerca perciò questo punto. Nella sfera etico-religiosa il punto sacro dell'edificazione è l'individuo stesso quando ha annichilito se stesso. Qui l'edificante nasce

dall'incommensurabilità fra finito e infinito, fra tempo ed eternità: l'edificante perciò, spiega Kierkegaard, è l'annichilimento nel quale l'individuo mette in disparte se stesso per trovare Dio, poiché l'individuo stesso è di ostacolo al fine. Quindi - si badi bene - l'individuo si sprofonda nel rapporto a Dio e si fonda in esso, perché Dio si trova in fondo, quando si sono rimossi gli inciampi sul cammino, ogni finitezza ed anzitutto e soprattutto l'individuo stesso nella sua finitezza, nella pretesa di un suo diritto davanti a Dio (74). Ed è appunto il tema edificante già ricordato dell'ultimatum di "Aut-Aut" - che l'uomo ha sempre torto davanti a Dio e si compie quindi mediante un movimento che dall'esterno va verso l'interno. Viceversa nella religiosità B, che si affaccia per la prima volta con il suo carattere distintivo nella "Postilla". Nella religiosità B l'edificante è qualcosa che sta fuori dell'individuo, non nella esteriorità della natura come per l'esteta, non nella semplice sfera dell'immanenza della religiosità A dove Dio è tutto e l'edificazione consiste precisamente nel fatto che Dio si trova nell'individuo, ma nell'esteriorità effettiva della realtà storica della

salvezza: Dio nel tempo. L'edificante della religiosità B si trova appunto nella sfera del paradosso e corrisponde alla determinazione di «Dio nel tempo» ("Gud i Tiden") come Uomo Singolo (= Gesù Cristo): infatti, quand'è così l'individuo si rapporta a qualcosa fuori di sé.

L'edificazione allora è che il cristiano, il discepolo, diventa una nuova creatura che non deve mescolarsi al mondo o cercare maestri umani. Si tratta allora di afferrare la differenza qualitativa infinita, non solo fra il Creatore e la creatura (religiosità A), ma soprattutto di edificarsi a partire dall'abisso del peccato e dalla misericordia della redenzione. E' ovvio che quest'edificazione nasce soltanto nella sfera della fede ("Tro"), dentro la quale si colloca il nuovo piano esistenziale del peccato che si rapporta alla redenzione da parte dell'Uomo-Dio come processo storico.

Si può quindi senz'altro accettare la dichiarazione programmatica di Kierkegaard: «Il movimento che la produzione letteraria descrive è: dal "poeta" - dalla sfera estetica, dal "filosofo"

-, dalla sfera speculativa verso l'indicazione della determinazione più interiore della realtà cristiana: DALLO pseudonimo "Aut-Aut" ATTRAVERSO la "Postilla" conclusiva, che porta il mio nome come editore, FINO ai "Due discorsi per la Comunione del Venerdì" (1849), questo movimento è percorso ossia descritto "uno tenore", con un respiro, è religioso da principio alla fine, come ognuno che può vedere, se vuol vedere, anche deve vedere» (75). Però, come si è visto e come probabilmente (qui, come per il resto) non era chiaro all'inizio per Kierkegaard, la categoria dell'edificante è più ampia di quella della realtà cristiana specifica, la quale appunto comincia ad emergere al tempo della "Postilla" e diventa predominante col maturarsi della crisi della Cristianità stabilita. Allora Kierkegaard può dichiarare: «La categoria della mia attività di scrittore è di rendere attenti alla realtà cristiana, ed io sono soltanto una certa specie di poeta e pensatore» (76). Così, sotto la guida della Provvidenza, com'egli spesso dichiara - «... la quale ha fatto per me infinitamente più di quanto io avessi comunque aspettato, più di quanto potessi od osassi aspettare» (77) -, Kierkegaard è arrivato a scoprire nel paradosso di Cristo come Uomo-Dio il nucleo distintivo del Cristianesimo ed il fondamento per l'edificazione e la predicazione cristiana (78). Ma a partire dalla sua «crisi ecclesiale», ossia dalla denuncia della mistificazione della Chiesa stabilita, che si presenta come Chiesa trionfante (nel mondo), e non più militante (contro il mondo) come l'ha voluta Cristo qui in terra, l'edificante è visto sempre più nella Persona e nell'opera salvifica di Cristo mediante la sua Passione e Morte di croce, come negli antichi scritti edificanti. Il punto di arrivo di quest'evoluzione è descritto nell'ampia Prefazione ai "Due discorsi per la Comunione del Venerdì" (1849), nel pieno fervore delle sue riflessioni cristologiche: il testo è di una rara profondità e compiutezza ed esce completamente dallo schema abituale di questo tipo di prefazioni. Riportiamo tale Prefazione dividendola nei suoi punti salienti: a) "Carattere edificante della sua produzione". - «Una attività letteraria che si è sviluppata per gradi, la quale ha preso il suo inizio con "Aut-Aut",

cerca qui il suo punto di riposo decisivo, ai piedi dell'altare, dove l'autore, ch'è consapevole personalmente da se stesso della sua imperfezione e colpa, non si spaccia affatto per un testimone della verità, ma semplicemente per una specie di poeta e pensatore il quale, [essendo] "senz'autorità", non ha da portare nulla di nuovo ma ha voluto rileggere ancora una volta i documenti originari ("Urskrift") della situazione esistenziale umana individuale, ciò ch'è antico, noto e trasmesso dai Padri (79), e possibilmente

rileggerli con maggior interiorità» (80). Il poeta dell'interiorità della prima maniera si volge quindi decisamente alla religiosità nella sua esigenza storica .

b) "Il nuovo oggetto degli scritti edificanti" (l'uguaglianza degli uomini davanti a Dio). - Ormai «... ciò che costituisce la sua vita e il contenuto della sua vita, la sua pienezza, la sua felicità, la sua pace e gioia è la concezione (cristiana) della vita ossia dell'umanità e dell'uguaglianza fra gli uomini - ossia: dal punto di vista cristiano ogni uomo (il Singolo), assolutamente ogni uomo, torno a dire ogni uomo assolutamente, è ugualmente vicino a Dio. E com'è vicino ed ugualmente vicino? poiché è amato da Lui. Quindi c'è l'uguaglianza, l'uguaglianza infinita fra uomo e uomo. Se c'è qualche differenza (fra uomo e uomo) - oh questa differenza, se esiste, essa è come la pace e la dolcezza stessa: non solo non si lascia turbare, ma neppure turba minimamente l'uguaglianza» .

c) "Inessenzialità della differenza e l'opera di risveglio". - Non ha importanza, osserva Kierkegaard, che uno si senta tutto penetrato del pensiero gioioso dell'amore di Dio, giorno per giorno e anno per anno, in tutti i suoi lavori e compiti, e che un altro invece non osi pensare di essere amato da Dio e s'accontenti di essere amato da sua moglie, e dai suoi figli, e che forse neppure è amato da nessuno! Il primo non deve giudicare o disprezzare il secondo: «Oh amore divino infinito che non fa alcuna differenza! Ahimè - l'ingratitude umana! - se l'uguaglianza fra noi uomini, nella quale ci assomigliamo completamente gli uni gli altri, fosse così che nessuno di noi pensasse veramente d'essere amato!». E Kierkegaard conclude la Prefazione dichiarando di volgersi d'ora

in poi «all'altra parte» ("til den anden Side"), ch'è, come si è visto, la produzione strettamente religiosa, mentre dichiara di offrire i suoi scritti al popolo di cui «... è fiero di aver l'onore di scrivere nella sua lingua con dedizione filiale e con un innamoramento quasi femminile, consolandosi al pensiero che lo stesso popolo non si vergognerà ch'egli li abbia scritti» (81). Era un'allusione evidente a ciò che Anti-Climacus scriveva e pubblicava in quel tempo e ad altri scritti in via di avanzata elaborazione, senza dire dell'intensa attività di riflessione ch'egli continua nel "Diario" .

A quest'opera, ch'è certamente la più intensa della sua riflessione religiosa ed anche la più strutturata nel contenuto e nell'equilibrio interiore - superiore, a mio avviso, all'«attacco contro la Cristianità» sferrato nel 1855 -, appartiene anche l'abbozzo della "Neutralità armata ossia la mia posizione come scrittore cristiano nella Cristianità", ch'è presentato come una «Aggiunta al punto di vista della mia attività di scrittore» (82). Questo scritto, anch'esso lasciato inedito e (a quanto sembra) incompleto, si propone espressamente, come il contemporaneo "Esercizio del Cristianesimo", la ripresa del Cristianesimo autentico e quindi di fare opera di «risveglio» ("Til Opvaekkelse") nell'edificante autentico, poiché nella Cristianità «la realtà cristiana è stata tutta riportata nella sfera estetica» a causa soprattutto della speculazione fantastica: «Si tratta anzitutto e soprattutto di rappresentare l'immagine ideale del cristiano, ché questa può presentarsi come il compito che dà un cenno, e dall'altra parte questo con tutto il suo peso dovrebbe stritolare tutta questa presunzione [della filosofia hegeliana] di voler andare oltre [il Cristianesimo] invece di essere cristiano - un compito che si spiega dal fatto che si è dimenticato cos'è essere cristiano» (83) .

In tal modo le sue riflessioni convergono in un unico punto intensivo e vengono superati il dualismo dialettico e il virtuosismo letterario del primo periodo per suggerire la dialettica decisiva e risolutiva dell'essere cristiano secondo l'esigenza del Nuovo Testamento, ch'è l'imitazione del Modello .

Un appunto scritto in occasione della pubblicazione di "Sul punto di vista...", provocato anch'esso dalle critiche del pastore Gude, il quale contestava a Kierkegaard che si potesse impiegare la maieutica poiché né Cristo né gli Apostoli avevano usato la maieutica, precisa la sua situazione: «Una cosa è predicare il Cristianesimo per i non cristiani (dove quindi non si può parlare che ci sia l'illusione d'immaginarsi di essere cristiani), e un'altra cosa è predicare il Cristianesimo per i cristiani, ch'è l'enorme illusione della Cristianità (cioè che fin da bambini si ha l'occasione di illudersi di essere cristiani): ma dove c'è l'illusione, anche la maieutica è al punto giusto» (84) .

Ora la dialettica, in quest'ultima piega della sua produzione edita e inedita, non si espande più nella dialettica letteraria tra Pseudonimi e "Discorsi edificanti", ma si concentra ovunque nella dialettica reale dell'idea cristiana allo scopo di «costringere il Singolo alla scelta», ossia di decidersi pro o contro il Cristianesimo. Infatti si accentua sempre più la rivendicazione dell'esistenzialità costitutiva del Cristianesimo: la parola d'ordine è che «il Cristianesimo non è una dottrina, ma una comunicazione di esistenza» (85); per questo il compito essenziale della comunicazione (del discorso edificante, della predica) non è quello di presentare una dottrina, ma soprattutto di stimolare una decisione, cioè di provocare appunto un risveglio per la decisione della fede .

Il nuovo compito, ch'è poi quello antico dei testimoni della fede, non consiste più nella presentazione della dialettica dei concetti (cristiani), ma nell'accentuare la dialettica della decisione: «Vuoi tu credere, sì o no?» - «Vuoi credere o preferisci scandalizzarti?» «Vuoi farti un'opinione su Cristo o preferisci scandalizzarti?». Tali infatti sono gli interrogativi che Anti-Climacus pone al lettore (86).

Essi esprimono anche il compito dell'ultimo ciclo di scritti edificanti: «"Discorsi edificanti" non "Prediche"» ("Il problema dell'autorità nell'esposizione del Cristianesimo) . Nella Prefazione ai primi "Due discorsi edificanti" del 1843 si legge la dichiarazione

formale: «Questo piccolo libro è chiamato discorsi, non prediche, perché il suo autore non ha autorità per "predicare": [si intitola] "Discorsi edificanti", non discorsi per edificazione, perché l'oratore non pretende affatto di essere Maestro ("Laerer")» (87). Questa dichiarazione formale scompare negli "Atti dell'amore" del 1847, i quali tuttavia, per il contenuto biblico e per la profondità ed il "pathos" religioso, costituiscono forse il vertice della produzione edificante fino ad Anti-Climacus. Essi sono chiamati nel sottotitolo: «Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi» . Forse sono stati chiamati riflessioni ossia meditazioni ("Overveielser"), poiché si tratta di composizioni destinate esclusivamente alla lettura per essere meditate nella riflessione, come sembra alludere la Prefazione: «Queste riflessioni cristiane, che sono il frutto di molta riflessione, vogliono essere intese lentamente, ma allora saranno intese anche facilmente, mentre diventeranno senz'altro molto difficili se qualcuno le leggerà di corsa e per pura curiosità» (88). Manca una siffatta dichiarazione, alla quale Kierkegaard, come si dirà, annette una speciale importanza per la sua dialettica della comunicazione, in "Un discorso di occasione" dello stesso anno 1847, che sta a sé ma appartiene senza dubbio alla produzione edificante più elaborata, mentre ritorna in forma abbreviata nei tre Discorsi: "Cosa impariamo dai gigli del campo e dagli uccelli dell'aria" (89). Poi, o i "Discorsi" mancano di prefazione, come la grande collezione dei "Discorsi cristiani" del 1848, oppure compare un tipo nuovo di prefazione che salta a piè pari quella dichiarazione di natura evidentemente restrittiva (90) . La natura di tale restrizione, ossia di chiamare queste composizioni «"Discorsi edificanti"» e non propriamente «Prediche», non dipende dal contenuto, ma dalla qualità dell'Autore, in quanto egli è un semplice laico e non un pastore. La spiegazione più esplicita e formale si trova nello «Sguardo su un tentativo contemporaneo nella letteratura danese», inserito nella "Postilla", il quale contiene la contestazione esplicita al principio luterano della secolarizzazione, ossia del «tutti pastori!», ed il richiamo categorico alla teologia tradizionale

(cattolica) del carattere indelebile impresso dall'ordinazione sacerdotale: una dottrina, osserva infine con profondità Kierkegaard, ch'è solidale con il mistero dell'Incarnazione. Dividiamo ancora il testo nei punti principali (91): a) "I discorsi edificanti e la speculazione". - «Magister Kierkegaard sapeva certamente quel che faceva chiamando "Discorsi edificanti" i discorsi edificanti, e sapeva anche perché s'asteneva dall'impiego di determinazioni dogmatico-cristiane, dall'usare il Nome di Cristo, eccetera, ciò che di solito ai nostri tempi si fa con molta disinvoltura, mentre le categorie, i pensieri, la dialettica s'ispirano unicamente all'immanenza. Come gli scritti pseudonimi, prescindendo da ciò che sono direttamente, sono indirettamente una polemica contro la speculazione, così lo sono anche questi discorsi, non perché essi non siano speculativi, ché in realtà anzi lo sono, ma per il fatto ch'essi non sono "prediche". Se l'autore li avesse chiamati prediche, sarebbe stato un chiacchierone.» (92) .

b) "Le prediche suppongono l'autorità propria del pastore". - «Essi sono discorsi edificanti, l'autore lo ripete testualmente nella prefazione: "ch'egli non è un maestro" e che i discorsi non sono che "per edificazione": con questa determinazione il loro significato teleologico è, già nella prefazione, richiamato in modo umoristico .

Non sono "prediche"; la predica corrisponde infatti alla realtà cristiana, e alla predica corrisponde un prete, ed un pastore è essenzialmente quel ch'è mediante l'ordinazione, e l'ordinazione è la trasformazione paradossale d'un maestro nel tempo, per la quale egli diventa nel tempo qualcosa d'altro da quel che sarebbe stato lo sviluppo immanente del genio, del talento, delle doti, eccetera» (93) .

c) "L'autorità del pastore fondata sul «character indelebilis» dell'ordinazione sacra". - «Certamente nessuno ha ricevuto l'ordinazione fin dall'eternità, né è in grado, appena nato, di ricordarsi d'aver avuto l'ordinazione. Da un altro lato l'ordinazione è un "character indelebilis". Che significa mai questo, se non che qui ancora il tempo diventa decisivo per

l'eternità, così che viene impedita la ripresa immanente del ricordo nell'eternità? Grazie all'ordinazione si ha ancora un "notabene cristiano". Se questo sia vero, se la speculazione e l'humor abbiano ragione, è una questione completamente diversa; ma con tutte le ragioni che possa avere la speculazione, essa non avrà mai ragione di spacciarsi per Cristianesimo.» Il discorso teologico qui fila liscio perché (mi sembra!) non si è ancora profilato sull'orizzonte il dubbio consistente sulla diplomazia opportunistica di Mynster, abbarbicato allo "status quo" della Cristianità stabilita. Kierkegaard quindi scrive i "Discorsi edificanti" per difendere e richiamare l'uomo all'interiorità (primo periodo), soprattutto poi per rivendicare come si è visto - l'esigenza del Cristianesimo di trasformazione dell'uomo nell'imitazione del Modello (secondo periodo). La sua categoria in questo campo, come semplice laico, è di essere «senza autorità» ("uden Myndighed"). La dichiarazione ha valore di principio e ritorna di continuo sotto la sua penna anche quando la rottura con Mynster si sta delineando, benché non sia ancora proclamata e manifesta. Leggiamo infatti in un'aggiunta a "Sulla mia attività letteraria", del 1851: «"Senza autorità" rendere attenti alla realtà religiosa, alla realtà cristiana, è la categoria per tutta la mia produzione letteraria considerata come un tutto. Che io [sia] SENZA AUTORITA', l'ho fin dal primo momento dichiarato e ripetuto stereotipatamente; considero me stesso come un "lettore" dei [miei] libri, non come "l'autore"» (94) .

Perciò egli dichiara di aver scritto «per mia educazione» ("til min Opdragelse"): «La categoria "io stesso sono colui ch'è stato educato, che il tutto è per mia educazione", è decisiva abbastanza» (95). Di lì a poco in un testo più completo: «La "categoria" per indicare la mia attività è "rendere gli uomini attenti a ciò che è il Cristianesimo" . Per questo vi si dice sempre: "Io non lo sono", perché altrimenti ne verrebbe fuori una confusione. Il mio compito è di riuscire, con l'inganno della verità, a sottomettere gli uomini - ingannati sul senso della verità - all'obbligazione della religiosità, di cui essi si sono sbarazzati. Ma io non ho autorità.

Invece dell'autorità, io uso esattamente il mezzo opposto e dico: "Il tutto serve alla mia educazione". Questa è a sua volta un'autentica scoperta socratica .

Come Socrate si dava per ignorante, così è di questa mia posizione: ..."invece di essere il maestro, essere colui che viene educato"» (96). Il problema dell'autorità, dell'essenza e del fondamento dell'autorità nella presentazione del Cristianesimo, diventa il nocciolo delle riflessioni ed il punto di flessione o capovolgimento della sua prospettiva sul Cristianesimo .

Infatti Kierkegaard indica l'esigenza dell'autorità come «il concetto etico-religioso forse più importante» ("det maaskee vigtigste ethisk religiøse Begreb") (97). Questo concetto raggiunge il suo momento critico, mi sembra, col "Libro su Adler" (1847), nella discussione circa la «differenza fra un genio ed un Apostolo» (98), che Kierkegaard interpreta con crescente fermezza come la differenza fra il piano dell'immanenza e quello della trascendenza, tenendo sempre fisso lo sguardo all'evento storico decisivo per la salvezza dell'uomo quale è l'Incarnazione. Si può subito notare che ormai non si parla più dell'autorità del pastore, in virtù dell'ordinazione sacra ricevuta, ma soltanto dell'«autorità divina» che compete all'Apostolo, il quale si fonda direttamente sulla missione avuta direttamente da Dio: «a) La determinazione "genio" sta dentro l'immanenza. Il genio può avere qualcosa di nuovo da portare, ma questo si dilegua a sua volta nell'assimilazione comune del genere, come la differenza "genio" si dilegua appena si pensa l'eternità. La determinazione "Apostolo" appartiene alla trascendenza. L'Apostolo ha paradossalmente qualche novità da portare, la cui novità, proprio perché è essenzialmente paradossale e non un'anticipazione rispetto all'evoluzione del genere, rimane costante. Un Apostolo diventa apostolo per tutta l'eternità, e nessuna immanenza dell'eternità lo pone essenzialmente sulla stessa linea degli altri uomini, poiché egli è essenzialmente diverso in modo paradossale da tutti gli altri. - b) Un genio è ciò che è grazie a ciò ch'egli è in se stesso; un Apostolo è ciò che è grazie alla sua autorità divina.

Quest'ultima spiegazione è specialmente importante al nostro tempo» (99). Si tratta perciò di un punto fermo e decisivo; ma ora lo stesso Kierkegaard viene portato in alto mare .

Si tratta infatti di questo (e bastino poche indicazioni fondamentali): mentre nella "Postilla" si riconosce espressamente al pastore la qualità nuova dell'autorità, e quindi il diritto di tenere la predica, ora l'autorità è limitata all'Apostolo inviato direttamente da Dio. Ecco ancora la formula del "Libro su Adler": «L'autorità divina è una qualità specifica che sorge da un'altra parte, e perciò si fa valere una qualità nuova precisamente quando il contenuto sia della proposizione come dell'atto è assunto come indifferente» (100). Ed a questo riguardo egli subito si affretta a ripetere, «come un ritornello ripetuto in ogni prefazione», la dichiarazione inserita in apertura alle prime serie di "Discorsi edificanti", cioè di essere senz'autorità, protestando che «un Apostolo è per tutta l'eternità così diverso da me come il genio più grande della storia dall'uomo più stupido» (101) .

La seconda Dissertazione di H. H. del 1849 presenta questa dichiarazione con una variante molto importante per la nostra discussione: «Forse succede a qualche lettore, come succede a me, che in occasione di questo [problema] della "autorità" gli venga da pensare ai "Discorsi edificanti" di Magister Kierkegaard, dove questo è esposto ed accentuato con tanta forza, da essere ripetuto, alla lettera ed ogni volta: "Non sono 'Prediche'", perché l'autore non ha l'autorità di predicare! L'autorità è una qualità specifica o della vocazione apostolica oppure dell'ordinazione. Predicare è precisamente usare autorità, e questo, ch'è l'essenza del predicare, è appunto ciò che si è completamente dimenticato nel nostro tempo» (102). La differente redazione della nota può dipendere dal fatto che la pubblicazione del testo della Dissertazione, già composto nel 1847, è avvenuta due anni più tardi, cioè nel 1849 (103) .

Infatti, benché nella nota appaia ancora l'ordinazione come fondamento dell'autorità, questo concetto viene presto messo in crisi ed è senz'altro giudicato insufficiente se non è confortato

dall'impegno esistenziale di vivere l'esigenza cristiana. Proprio in questo stesso anno 1849 c'è un preciso testo che porta il titolo: «Sul volontario» ("Om det Frivillige"), che può indicare il punto di volta di questo momento decisivo della crisi, ossia il trasferimento (totale!) dell'autorità nel momento o impegno dell'esistenza. Il testo, di cui riporto il primo capoverso, è come un colpo di folgore e l'accento, che diventa una condanna della predicazione ufficiale, non poteva essere più esplicito: «Ora comprendo benissimo perché il Cristianesimo ci tiene tanto al volontario. L'"autorità" esistenziale per insegnare corrisponde al volontario. Chi deve insegnare la povertà? Colui che lotta per avere mezzi o li ha, può bensì parlarne, ma senza autorità: soltanto il volontario, cioè chi volontariamente rinunziò alla ricchezza ed è povero, solo costui ha autorità. Chi deve insegnare a disprezzare onori e considerazione? Chi è tappezzato di onorificenze, di stelle al merito e nastri, e veste di velluto con guarnizioni d'oro, può bensì "docere", "declamare", ed anche insegnare, ma senza autorità; e può facilmente diventare una raffinatezza il possedere e nello stesso tempo esaltarsi con tali declamazioni. Ma neppure lo può chi è realmente disprezzato. Dunque, qui tocca ricorrere al volontario, a colui che abbandonò e rinunziò volontariamente a onori e considerazione. Tuttavia c'è qui una particolare difficoltà dialettica. Perché a colui che insegna a disprezzare onori e considerazione ed è stimato, gli uomini dicono: ..."Grazie!". E a chi invece non ha effettivamente alcun onore e considerazione: "Che importa quel che dice? Egli non gode considerazione alcuna!"» (104) .

Ormai la categoria del «volontario» e quella di «essere spirito» e della religiosità più alta qual è il Cristianesimo, si equivalgono .

Nella Prefazione alla "Malattia mortale" Kierkegaard introduce un nuovo genere di scritto edificante, lo Pseudonimo edificante, che svolge un preciso tema dogmatico (nella "Malattia mortale" il peccato, nell'"Esercizio del Cristianesimo" l'Incarnazione con la Passione, Morte e Glorificazione di Cristo) per chiarire il rapporto della verità cristiana alla vita .

Il richiamo all'edificante c'è già nel motto dell'opera, preso dal vescovo Albertini: «Signore, dacci occhi deboli per le cose che non convengono ed occhi di piena chiarezza in tutta la tua verità». "L'edificante deve abbracciare la totalità della vita": «Perché dal punto di vista cristiano tutto, proprio tutto dev'essere edificante: quel genere di rappresentazione scientifica che non finisce con l'edificare è, proprio per questo, anticristiano. Tutto ciò ch'è cristiano deve assomigliare, nella orma di rappresentazione, alla spiegazione di un medico al letto di un malato; quantunque soltanto l'esperto possa capirla, non bisogna mai dimenticare dove ci si trova .

Questo rapporto della realtà cristiana con la vita (in contrasto con la lontananza dalla vita ch'è propria della scienza), ovvero il lato etico del cristianesimo, costituisce precisamente il momento edificante; e questa forma di esposizione, per quanto possa essere rigorosa in tutto il resto, è del tutto diversa, è qualitativamente diversa da quella specie di scientificità "indifferente" il cui eroismo sublime, dal punto di vista cristiano, è così lontano dall'essere eroismo che, cristianamente parlando, è una specie di curiosità inumana» .

"L'edificante come preoccupazione del Singolo «davanti a Dio»", ch'è la responsabilità del cristiano: «L'eroismo cristiano, e questo si vede in verità molto di rado, è osar di essere interamente se stesso, un singolo uomo, questo singolo uomo determinato, solo di fronte a Dio, solo in quest'immenso sforzo e in quest'immensa responsabilità; ma non è eroismo cristiano quello di fare i pagliacci dissertando sul puro uomo o il divertirsi con la storia universale come a un gioco di prestigio» .

"L'edificante è la serietà del rapporto a Dio": «Ogni conoscenza cristiana, per quanto ne sia rigorosa la forma, dev'essere con preoccupazione, e questa preoccupazione è per l'appunto ciò che edifica; la preoccupazione è il rapporto con la vita, con la realtà della personalità, e perciò, cristianamente parlando, la serietà; la elevatezza indifferente della scienza, dal punto di vista cristiano,

lungi dall'essere più seria, è uno scherzo, anzi è vanità. Ma la serietà è, a sua volta, ciò che edifica» .

Uno scritto di edificazione non è più una divagazione estetica su qualche tema religioso, né una semplice trattazione tecnica di argomento teologico: è l'esposizione di una tematica religiosa vissuta, che «... potrebbe essere scritta da un seminarista, ... ma che forse non ogni professore sarebbe in grado di scrivere» (105) .

Tale il nuovo corso dell'edificante: una precisa esposizione teologica, ch'è destinata non alla discussione ma all'edificazione per provocare una decisione del Singolo davanti a Dio .

Anzi, per dare l'ultimo tocco a questa indicazione di fondo sulla metamorfosi del concetto di autorità nell'ultimo Kierkegaard, ecco un testo non molto posteriore che attacca direttamente l'ordinazione come fondamento di autorità: «All'ordinazione sacra ci si attiene rigidamente nella Cristianità. Viene ordinato un nuovo "maestro": come tutto è tremendamente solenne in quell'ora silenziosa e piena di gravità...". Ora egli è ordinato, poi organizza la sua vita in modo del tutto mondano, come gli altri egregi colleghi mondani ovvero ordinati come lui. Codesta religiosità è veramente un parallelo di ciò che io ho detto altrove in questo "Diario". Un ladro dice: "Ho l'intenzione per domenica,

se Dio vuole, di fare un bel colpo in Piazza del Mercato!". Del resto il clero zelante ci tiene rigorosamente all'ordinazione! cioè in ogni occasione dove non lo scomoda, ma dove può ecclesiasticamente essere usata per scocciare solennemente gli altri. Se un laico vuol predicare... eh!, s'intende, i pastori non fanno che parlare di ordinazione, dei carismi che sono comunicati per via dell'ordinazione. Frattanto, ecco che contemporaneamente si svolge una dotta discussione teologica sulla natura e sul significato dell'ordinazione da un punto di vista speculativo, e ci si aspetta dal pensatore profondo, dal genio, dal bottegaio clericale, dal primo predicatore di Corte N. N., uno scritto che getterà nuova luce su questo mistero. Felice Cristianità!» (106) . Kierkegaard non poteva trovare formula più drastica per sconfessare quello ch'era stato un caposaldo per caratterizzare la

sua produzione edificante ed insieme, come si è detto all'inizio, per portare a termine il suo proposito di testimonianza cristiana. Si comprende allora, mi sembra, come nei "Discorsi edificanti" dell'ultimo periodo quella distinzione fra «discorsi» e «prediche» scompaia e l'autorità per la presentazione del Cristianesimo venga annessa e fatta coincidere sempre più con la testimonianza esistenziale. Un cambiamento ch'è stato certamente un atto di coerenza, ma è per lo meno strano che Kierkegaard, il quale non aveva mancato di avvertire quando aveva cambiato parere su qualche argomento, come quando denunciò il suo hegelismo giovanile (107), non abbia rilevato il profondo cambiamento su questo punto che forma l'asse centrale del suo pensiero e della sua vita .

6. L'INTENSITA' DELLA RIFLESSIONE E L'ATTIVITA' EDIFICANTE

Quindi gli Pseudonimi, diventati subito famosi, e i "Discorsi edificanti", rimasti piuttosto nell'ombra, costituiscono per l'Autore due momenti dello stesso processo maieutico verso un identico scopo, l'edificazione. L'afferma l'"ultimatum" della conclusione di "Aut Aut": «Solo la verità che edifica, è verità per te» (108). Il testo dà la chiave, fin dall'inizio, di tutta la seguente produzione: "anche" gli Pseudonimi collaborano alla chiarificazione dell'unico problema essenziale ch'è il «come si diventa cristiani», in quanto procedono dall'esterno della dialettica del pensiero verso l'interno del "pathos" nella decisione appunto dell'istanza dell'"Aut-Aut" cristiano, che indica la tensione di finito-Infinito, tempo-Eternità, peccato-Grazia, mondo-Cristo... in cui si dispiega la rosa multicolore dei "Discorsi edificanti". Per questo Kierkegaard può scrivere che «essi ricevono con la destra ciò che egli porge con la sinistra» (109) .

Alla terminologia iniziale di «"Discorsi edificanti"» si associano nell'attività più matura altri sottotitoli: «Discorsi cristiani» ("Il

Vangelo delle sofferenze"), che diventa il titolo principale delle quattro serie di discorsi pubblicati nel 1848 (110); "Gli atti dell'amore" sono detti «riflessioni cristiane in forma di discorsi». Invece i tre Discorsi su "I gigli del campo e gli uccelli dell'aria" del 1849 sono detti «più sacri» ("gudelige") e non «cristiani»: la ragione, per l'Autore, di questo cambiamento è di «rimanere nascosto come egli rimase rifugiandosi in un cantuccio - un piccolo fiore nel folto di un grande bosco» (111). "La malattia mortale" ha il sottotitolo: «Uno sviluppo cristiano-psicologico di edificazione e risveglio», ed è a tale risveglio della Cristianità statica e mondanizzata del suo tempo che Kierkegaard indirizza la sua attività letteraria, come si rileva espressamente dal sottotitolo al tema della prima parte della seconda uscita di Anti-Climacus ("L'esercizio del Cristianesimo"): «Per edificazione e risveglio», mentre quello della terza parte suona semplicemente: «Sviluppi cristiani» (112). A partire dal 1850, che è l'anno di pubblicazione di quest'ultima opera, Kierkegaard ritorna alla semplicità della prima denominazione: «Un discorso edificante», «Due discorsi per la Comunione del Venerdì» (1851), e così fino alla pubblicazione del mirabile discorso sulla "Immutabilità di Dio", tenuto il 18 maggio 1851 e pubblicato nell'agosto 1855 (113).

Questa girandola della terminologia ha quindi un significato di qualche cambiamento d'indirizzo, come il progresso del tempo e l'evidente approfondimento dei problemi che l'accompagna potrebbero suggerire. Quest'approfondimento in realtà c'è, specialmente a partire dal 1846 con la pubblicazione della "Postilla"; ed esso si qualifica ciò è fuori dubbio ed è di notevole importanza - per una presenza dominante e sempre più esplicita dell'elemento cristologico, sia in funzione di «paradosso» per il rischio della fede nell'Uomo-Dio, annebbiato nella teologia ufficiale, sia per il conforto della «grazia» che ci sostiene nell'imitazione del Modello, dimenticata nella predicazione della Cristianità ufficiale.

La produzione edificante pertanto intende affermare e stimolare l'autentica «uguaglianza umana», quale si può avere

soltanto davanti a Dio e davanti a Cristo. In essa «... si è offerta l'amicizia più alta, quella dell'Altissimo. E tu non sei neppure privo della simpatia degli uomini. C'è qualcosa di comune e d'importante per gli uomini, che si chiama edificazione, la quale non è comune come le imprese dove la folla fa un rumore e un chiasso del diavolo perché ogni partecipante è essenzialmente solo con se stesso, ma nel senso più alto e più comprensivo che è d'interesse umano comune. La meditazione edificante non si riposa prima di averti compreso. Un solo peccatore che si converte è più importante per il cielo dei "novantanove giusti che non hanno bisogno di conversione" (Luca 15,7) (114). Parimenti, se tu sei in verità un sofferente, la meditazione edificante è più importante dei novantanove affaccendati che non hanno bisogno di edificazione. Sì, anche se tu non c'eri, la meditazione edificante non trova riposo prima che comprenda anche questa sofferenza. Infatti, guai al discorso edificante che si riduce ad una chiacchiera fra uomo e uomo sui casi avversi della vita, ma che non osa affrontare le sofferenze più spaventose: un discorso simile manca di franchezza ed è in malafede se pretende di chiamarsi edificante». E, dopo una nuova tirata contro questi mammalucchi dello spirito, si alza commossa l'invocazione consolatoria: «O tu che soffri, tu che sei abbandonato dal genere, tu che ti senti solo al mondo: tu però non sei abbandonato da Dio che ti ha creato, la sua fedeltà ti circonda da ogni parte, essa ti è offerta ad ogni momento: in essa tu sei con il bene nella decisione. E la meditazione edificante è sempre pronta a ricordartelo, e il fatto ch'essa esista, dev'essere una garanzia per i viventi, come per i marinai è una consolazione sapere, quando incappano nelle acque pericolose, che è vicino anche il pilota». E l'immagine viene sviluppata per precisarne il significato: «Così la meditazione edificante abita nelle vicinanze degli incendi e degli scogli: abituata ogni giorno a vedere spettacoli spaventosi, essa accorre subito col suo piccolo aiuto. Essa infatti non può aiutare nel modo come fa il pilota con la nave: il sofferente deve aiutarsi da sé e neppure può accusare qualche altro uomo, come i marinai col

pilota . Però se questo sofferente, come ogni altro, vuole il bene in verità, allora bisogna che sia disposto a tutto soffrire: allora egli ha la decisione, non di scansare la sofferenza, ma di rimanere intimo con Dio: ossia egli vuole una cosa sola, cioè soffrire tutto, nella decisione di essere e rimanere col bene - con il dolore del desiderio» (115). Si tratta qui della prima tappa dell'edificazione, quella che aveva alimentato anche la vita di Socrate e ch'è pertanto presupposta dal Cristianesimo .

Qui cade opportuno - ora che molta teologia recente (116) patrocina un'esistenza rozza e grezza la quale vuole eliminare ogni riferimento al pensiero ed al linguaggio dei filosofi «che hanno conosciuto Dio» (Romani 19-21) nel mondo classico (la cosiddetta «determinazione del Cristianesimo»), per fare ritorno alla barbarie del vitalismo delle situazioni - ricordare che Kierkegaard dichiara di «essere stato educato alla scuola dei Greci» e che considera Socrate come «antico Saggio», ovvero come il tipo ideale dell'uomo prima della venuta dell'Uomo-Dio (il suo nome ritornerà spesso negli "Atti dell'amore"), modello di Singolo davanti a Dio dal quale egli attendeva i cenni . Oggi - è il tema costante della protesta di Kierkegaard contro la cultura e la religione ufficiali - tutti i valori sono livellati e l'eminente viene emarginato per compiacere la Massa, il Pubblico, la Folla ("Maengde"). Ma, come osserva nella "Recensione letteraria" del 1846, «... il pubblico è un concetto che non poteva assolutamente presentarsi nell'antichità, perché il popolo "en masse", "in corpore", doveva presentarsi nella situazione dell'azione, doveva portare la responsabilità di ciò che il Singolo operava per loro mezzo; mentre a sua volta il Singolo doveva essere presente di persona, doveva sottoporsi al diritto sociale - piaccia o non piaccia». Forse per nessuno, come per Kierkegaard, il pubblico - come espressione della massa anonima che diventa facile preda degli imbrogliatori della cultura e della politica - è stato la bestia nera; la posizione degli "Atti dell'amore" avrà per centro la rivendicazione non dell'"Unico" anarchico, ma quella del «prossimo» ("Naeste") più prossimo ch'è il «tu» etico-religioso a

portata di mano, il «prossimo» che vediamo nel contesto del precetto dell'amore cristiano. Lo sdegno di Kierkegaard contro il «pubblico» dilaga senza limiti. Secondo lui, esso esprime l'antitesi dell'essenza stessa della vita dello spirito: «Il pubblico non è un popolo, non una generazione, non una società, non questi uomini determinati, poiché tutte queste cose sono quel che sono soltanto mediante la concretezza... Il pubblico è tutto e niente ed è il più pericoloso di tutti i poteri ("Magter") ed il più insignificante; si può parlare a tutta una nazione in nome del pubblico, e tuttavia il pubblico è meno del minimo di tutti gli uomini reali...». Ancora: «Il pubblico è un'astrazione, è tutto e niente, è un'illusione dell'astrazione, è un'invenzione fiabesca del tempo, un'astrazione crudele che fa soccombere gli individui come singoli» (117). Basti quest'accento: la requisitoria implacabile di Kierkegaard contro l'inautentico dell'essere uomo un giorno verrà - è mia ferma convinzione - riscoperta e porterà i suoi frutti: perché l'essere uomo, checché possano fare e dire i sofisti, resta sempre un valore incorruttibile.

L'emergenza quindi del Singolo kierkegaardiano non è di separazione ma di congiunzione, non riposa sul fondamento dell'attrazione di interessi finiti ma su quello del rapporto ad un «terzo» come fondamento assoluto ch'è appunto Dio. I poli di questo rapporto, che fanno l'unica situazione dell'esistenza cristiana, sono la sofferenza ("Lidelse") e l'amore ("Kjerlighed"); essi non stanno, come nella dialettica hegeliana, come l'esterno e l'interno o (in un modo ancor più superficiale al quale approda la stessa dialettica di fenomeno realtà) come il passaggio ("Ubergang") dall'immediato al mediato mediante la negatività, ch'è la formula del disimpegno e del cinismo morale in cui si è dissolto per coerenza interna il "cogito" moderno con il marxismo, il neopositivismo, il pragmatismo del compromesso in politica, l'indifferentismo in religione... All'opposto, con

fedeltà lo ripetiamo, perché ha importanza per la lettura degli "Atti dell'amore" - all'ideale greco della testimonianza del bene come sofferenza (Socrate) ed alla trasfigurazione di tale

testimonianza come amore supremo per la salvezza eterna dal peccato (Cristo): sofferenza ed amore cristiano insieme, ma non per «superarsi» in un terzo estraneo, bensì per approfondirsi in scambievole testimonianza. Al vertice della vita dello spirito sta la corrispondenza: più sofferenza e più amore, più amore e più sofferenza; e Kierkegaard pensa al Modello che è Cristo. Nella primavera dello stesso anno 1847, alcuni mesi prima degli "Atti dell'amore", Kierkegaard nei «Discorsi edificanti in diverso spirito» (118) sviluppava il tema: «Per volere il bene in verità, l'uomo deve fare tutto per il bene e deve tutto soffrire per il bene». Ancora una volta s'intersecano le figure esemplari, benché a diverso livello: Socrate e Cristo. Anzitutto la tesi: «Se l'uomo deve volere il bene in verità, allora egli deve voler fare tutto per la verità» (p. 208). Né l'esperienza, né la sapienza mondana sono in grado di sciogliere il nodo dell'esistenza qual è il rapporto fra il tempo e l'eternità in cui, sul piano dell'immanenza del "cogito" del pensatore, ognuno dei due è incapace d'incontrarsi con l'altro, ed il tempo come tale non sarà mai in grado di fare trasparire in sé l'eterno. Questa implicazione dell'eternità nel tempo, ma non viceversa perché allora si cadrebbe nell'indifferenza, si è attuata nell'Incarnazione dell'Uomo-Dio che ha realizzato la volontà divina, la volontà eterna, nell'uomo e nella temporalità: ma questa corrispondenza in Cristo, e poi negli Apostoli e nei testimoni della verità, non era visibile, e di qui la possibilità dello scandalo. Pertanto la temporalità ("Timeligheden"), com'essa è conoscibile, non può essere la trasparenza ("Gjennensigtighed") dell'eterno: essa è, nella sua realtà data, la rottura ("Brydning") (119) con l'eterno, e così la «contemporaneità» ("Samtidighed") con l'Uomo-Dio - che è l'unica situazione in cui si può realizzare quella sintesi - diventa impossibile e tutto è abbandonato al caso od allo «eventarsi dell'evento» di Heidegger. Il filo continuo ed il senso della storia si possono vedere soltanto dall'alto come piano della Provvidenza: «La visuale del momento ("Ojeblikket") (120) è che in un senso terrestre e sciatto l'opinione decide se un uomo porta a termine qualcosa o no». E' questa appunto l'essenza del cinismo

morale che Cristo ha voluto distruggere con la legge dell'amore: «In questo senso nessuna causa è stata perduta come quella del Cristianesimo, quando Cristo fu crocifisso, e di conseguenza secondo il Momento nessuno, con una vita consacrata completamente al sacrificio, non ha mai combinato nulla come Gesù Cristo». Perciò avevano ragione i contemporanei a schernirlo mentr'era in croce: «Ha salvato gli altri, non può salvare se stesso» (Matteo 27,42). Tale l'esempio del Modello (p.p. 219 s.) . Il secondo momento, ch'è la continuazione od anche la conferma del primo, dice che «se l'uomo deve volere il bene, allora egli deve soffrire tutto per il bene» (p. 228). E qui la sofferenza viene in primo piano ed è l'oggetto privilegiato della meditazione edificante e del discorso edificante, indispensabile per afferrare il senso della serietà della vita. La riflessione di Kierkegaard considera ancora la comunità del dolore come una comunione di amore, sicché il discorso edificante non si stanca di parlare della sofferenza. Fisso nella speranza del sommo Bene, della fede nella vita eterna, convinto che accanto al sepolcro veglia la risurrezione, che un giorno i ciechi vedranno, i sordi udiranno, gli zoppi cammineranno..., l'uomo votato alla sofferenza rimane saldo nella decisione di attendere la sua guarigione e la sua felicità non nel tempo ma nell'eternità. Il riferimento alla vita eterna non è quindi un sotterfugio, qualcosa come un sostituto per riparare alle

delusioni ed alle sofferenze della vita terrena, ma dev'essere un Principio che occupa fin da principio tutta l'anima del credente: «La consolazione dell'eternità è l'oro puro» (p. 245). Kierkegaard, dopo aver richiamato l'esempio di Cristo, ora porta quello degli Apostoli i quali, dopo essere stati battuti con le verghe, «... se ne partirono lieti dal cospetto del Sinedrio perché erano stati fatti degni di soffrire contumelia per il Nome di Gesù» (Atti, 5,42) (121). E' nel medesimo contesto, oltreché nello stesso anno e quindi nel seguito di un identico slancio dello spirito, che si collocano i nostri "Atti dell'amore": essi non sono, sia ben chiaro fin d'ora, una "Summa de amore" o un "Tractatus de dilectione Dei et proximi",

ma un'esercitazione esistenziale nel senso di un "prologus ad amorem" od anche, e meglio, anch'essi sono un «Atto di amore» .

Il tema invece della sofferenza come fonte di gioia è ripreso nella seconda Sezione dei seguenti "Discorsi cristiani" (1848) (122), che possono considerarsi il complemento degli "Atti dell'amore". Essa porta il titolo: «Stati d'animo nella lotta delle sofferenze» ("Stemninger i Lidelser Strid"), ed ha sulla copertina il versetto biblico: «Io porgerò il mio orecchio ad un proverbio e spiegherò il mio enigma sulla cetra» (Salmi 49,5). I momenti dell'attuazione cristiana della «gioia» ("Glaede") sono i seguenti: «1. La gioia che si soffre una sola volta ma si vince in eterno. - 2. La gioia che la tribolazione non toglie ma acquista speranza. - 3. La gioia che più sei povero e più puoi arricchire gli altri. - 4. La gioia che più sei debole e più Dio è forte in te. - 5. La gioia che ciò che tu perdi nel tempo la guadagni nell'eternità. - 6. La gioia che se io "guadagno tutto", allora non perdo assolutamente niente. E infine. - 7. La gioia che la sfortuna è fortuna» (123). Dopo avere ricordato, in apertura, il principio che «colui che vuole un fine, deve volere anche i mezzi», Kierkegaard introduce questa necessità esistenziale con un «allora» ("saa") che introduce il momento edificante e deve chiudere i varchi alle scappatoie dell'egoismo sempre in agguato: «Così ora in rapporto a ciò ch'è il compito del discorso edificante: l'edificare, o meglio in rapporto all'essere edificati. C'è forse colui il quale vuole essere edificato per cavarsela, desidera di essere edificato e che se applicasse il suo tempo per capire ciò ch'egli vuole o impiegasse il suo tempo a farselo spiegare, diventerebbe molto serio e preferirebbe ora essere dispensato dall'essere edificato. Simili malintesi succedono spesso nella vita. Un uomo può desiderare qualcosa con ardore, passione, ostinazione fin quando non ne conosce più da vicino la natura - ahimè, quando la conoscerà si tratta forse dell'opposto di ciò che il suo desiderio pensava che fosse». Vale a dire l'edificante, come si è accennato nella Sezione precedente, l'edificante è «ciò che mette spavento». E Kierkegaard precisa, prima di toccare questo punto decisivo: «E così è con l'edificante che in verità il

bene è in sé e per sé - si badi bene! - e proprio per questo si deve esigere che il Singolo, che vuole essere edificato, abbia compreso se stesso; che per un desiderio leggero, mondano, spensierato non prenda l'edificante invano, e poi lo rifiuti quando infine riesce a conoscere più da vicino ciò ch'esso è» (124). E' questa la «gioia vittoriosa della fede» ("Troens seirrige Glaede") con la quale il credente opera l'autentico capovolgimento della vita immediata e spensierata, in cui sprofondano tanto il voluttuoso, aggrappandosi al particolare sensibile, quanto il pensatore astratto che identifica l'essere col pensiero e dissolve l'esistenza nel vuoto dall'astrazione speculante come ha mostrato la "Postilla" . Ci resta ora da offrire, nella linea analitica, la nozione di edificante e di edificazione quale è presentata con particolare impegno da Kierkegaard nella prima riflessione della Seconda Parte degli "Atti dell'amore" a commento del testo paolino di I Corinzi 8,1: «Ma l'amore edifica» (125). Il testo introduce, verso la fine di questa riflessione, l'inno alla carità del capitolo 13 della prima Lettera ai Corinzi, che formerà il tema delle riflessioni 2-6, le quali svolgono precisamente, per la prima volta nel Nuovo Testamento, la dinamica del rapporto diretto a Dio dei figli di Dio. Anzitutto "edificare", come la maggior parte dei termini della vita dello spirito, è un «traslato» ("det Overforte"), in quanto il suo primo significato s'incontra nell'esercizio dell'attività materiale. E tuttavia è soltanto nella vita spirituale ch'esso ottiene il suo autentico valore; ma questo significato a sua volta diventa un «mistero» ("Hemmelighed") a causa della ricchezza e profondità della realtà trascendente ch'è chiamato ad esprimere. Nel suo significato diretto "edificare" indica il «sopra-elevare», cioè il costruire dalle e sopra le fondamenta. Così se "edificare" suggerisce anzitutto elevare un manufatto, "edificante" è stato riservato all'attuarsi della vita dello spirito. Ed è in questo senso traslato che si parla di scritti, discorsi, meditazioni, riflessioni, composizioni.. . «edificanti», come si è detto all'inizio .

Ora nella vita cristiana, secondo il Nuovo Testamento (126), il principio dell'edificare e dell'edificazione nella vita dello spirito è

l'amore: «...quando c'è l'edificante, c'è l'amore». Ma questo, osserva profondamente Kierkegaard, non è una limitazione del termine «edificare» ma, riportandolo all'amore, gli diamo un «campo illimitato» nel senso che l'amore può e dev'essere dappertutto. Ora, è soltanto mediante l'amore che l'edificare spirituale diventa «costruire dalle fondamenta». Poiché l'uomo da solo, nel campo dello spirito, non può fare nulla: ecco che l'amore puramente umano non può da solo «costruire», cioè rapportarsi con amore all'altro che è il suo prossimo. Quindi non è l'uomo che depone l'amore nel prossimo, ma «... l'amoroso presuppone che l'amore c'è [già] nel cuore dell'altro uomo [grazie all'azione di Dio], e proprio con questo presupposto egli costruisce l'amore in lui: dalle fondamenta (127) in quanto amorosamente lo presuppone nelle fondamenta». Ed ecco allora che "edificare" si capovolge, non indica più maneggio di superiorità e di dominio ma si rivela opera di amore e di soggezione; è pertanto l'amore un edificare superando se stesso. Qui allora l'edificare non presuppone, come spesso avviene nel campo materiale, un «demolire» ("nedrive"), ma è un costruire su un fondamento ch'è già presente, ossia ch'è stato già posto, ed è l'amore che Dio stesso - e Lui soltanto poteva farlo - ha già «deposto» nel cuore dell'uomo, di ogni uomo. Pertanto il fondamento c'è già, e su questo l'uomo può costruire con assoluta tranquillità perché è un fondamento posto da Dio stesso. E da questo segue allora - e Kierkegaard è pronto a metterlo in penna - che come l'esistenza dell'amore nell'altro non dipende dall'uomo ma da Dio, ecco che il rapporto di amante-amato viene appunto rovesciato soltanto in apparenza rispetto alla dottrina classica della specificazione dell'atto dall'oggetto, poiché in realtà tale specificazione nella vita spirituale viene intensificata: «Più perfetto è l'amore che l'amoroso presuppone, e tanto più perfetto sarà l'amore ch'egli alimenta». Pertanto, nell'amore e con l'amore, l'uomo non opera nell'altro ma in se stesso, ed ecco perché Cristo ha detto al Fariseo che si scandalizzava della presenza della peccatrice: «A colui che più ama, più si perdona» (Luca 7,47). Si potrebbe forse dire che

l'amore cristiano opera fondandosi non sulle certezze dell'uomo, ma sulla certezza di Dio, ch'è la realtà dell'amore che Dio ha deposto nel cuore di ogni uomo: anche nel traviato, anche in chi è corrotto, anche nell'uomo più odioso! Ora Kierkegaard passa all'elenco delle «Opere dell'amore» secondo il testo classico di san Paolo (1 Corinzi 13,1 s.s.), sul quale si articola il corpo dell'opera per la quale sembra avesse una particolare predilezione .

Nella considerazione finale di questa prima riflessione dedicata all'amore che edifica, Kierkegaard distingue nella vita dello spirito qualità assolute che «esistono per sé» (cultura, potere, saggezza...), anche se l'uomo ne fa uso verso gli altri, oppure «qualità per gli altri». L'amore è la prima fra queste: è l'amore che pone il soggetto fuori di sé, ovvero la proprietà dell'amore è di presupporre l'amore; solo l'amore edifica; essere amoroso è presupporre l'amore; solo l'amore edifica. Poiché, conclude Kierkegaard, tornando al punto di partenza: «"Edificare" è presupporre l'amore, e quindi si può edificare soltanto presupponendo l'amore..., se togli l'amore non c'è più nessuno che edifica e nessuno che può essere edificato» .

Su questa osservazione di fondo è costruita l'intera opera. Cercheremo di seguire il suo sviluppo con le note più urgenti al testo, rimandando osservazioni e sviluppi più ampi nelle Appendici finali .

L'importante ora è di afferrare subito l'indicazione che Kierkegaard ha dato sull'essenza dell'amore dell'(verso l')altro, che non è di attirare a sé l'altro, né di andare ossia essere nell'altro, ma nel far sì (nel procurare) che l'altro sia se stesso ossia che diventi se stesso mediante l'amore che Dio ha deposto in lui prima con la creazione (ad immagine di Dio) poi con la «ricreazione» od elevazione alla partecipazione propria della natura e vita di Dio (con la grazia). Nella filosofia moderna, come teoresi dell'unicità dell'atto, è tolta la possibilità di qualsiasi comunicazione a livello sia conoscitivo sia operativo: allora nell'atto del "cogito", e nell'io come suo unico soggetto-oggetto, conoscere e volere, necessità e libertà coincidono. Anche l'emanatismo neoplatonico, greco e

arabo, risolveva il molteplice nell'Uno e toglieva con ciò la possibilità di ogni «differenza» all'interno dell'ente: così la verità (e di conseguenza la libertà) era riservata all'Uno inteso come il Tutto .

Viene perciò respinta in partenza la «partecipazione»: essa infatti non relega il molteplice nella sfera dell'apparire transeunte, come deve fare il monismo, ma in dipendenza dell'"Esse subsistens" creatore pone immanente in ogni ente l'"esse participatum". Per questo l'"ens", in quanto indica tutto ciò che è in atto ("id quod habet esse") ed ha la «sua» realtà in tutto, diventa oggetto di desiderio e di amore .

7. FORMAZIONE E STRUTTURA DEGLI «ATTI DELL'AMORE»

L'opera appartiene al periodo forse più felice della produzione kierkegaardiana: nel 1846 erano uscite la grande "Postilla conclusiva non scientifica" e "Una recensione letteraria", che abbiamo già incontrato, dedicata all'ultima produzione («Le due epoche») di J. L . Heiberg, ch'era direttore del Teatro Reale e teneva le fila dei circoli letterari della Capitale. Il 13 marzo 1847 escono i «Discorsi edificanti in diverso spirito» con le tre imponenti parti: 1. "Un discorso di occasione", 2. "Ciò che abbiamo da imparare dai gigli del campo e dagli uccelli dell'aria" (tre discorsi) e 3. "Il Vangelo delle sofferenze", che sono detti «discorsi cristiani» (sono sette). Il pubblico non fece a tempo a tirare il fiato che vide apparire il 29 settembre dello stesso anno il volume consistente di «riflessioni cristiane in forma di discorsi» quali sono gli "Atti dell'amore". Ad essi seguirà il 26 aprile 1848 l'ultima grande collezione ch'è presentata col semplice titolo «Discorsi cristiani», che comprende ben quattro Sezioni con titoli propri: 1. "Le preoccupazioni di un pagano", 2. "Stati d'animo nella lotta delle sofferenze" (che abbiamo già avuto occasione di incontrare), 3. "Pensieri che feriscono alle spalle - per edificazione", 4. "Discorsi per la Comunione del Venerdì" (sono sette) (128). L'imponenza di

questa produzione, la successione incalzante dei temi, il ritrovarsi, a forma dei petali di un fiore, delle riflessioni di fondo rivelano l'agitarsi del mare di una coscienza impegnata nella trasmissione di un messaggio di Cristo: lo vedremo con maggior attenzione fra poco . In data 2 agosto 1847 Kierkegaard nota nel "Diario" (129): «Ho finito di scrivere "Gli atti dell'amore", riportati in bella copia e per intero». Il seguito del testo è rivelatore del particolare stato d'animo, soprattutto della sensibilità spirituale per i massimi problemi dello spirito come egli li vede e come vanno veduti alla luce del Vangelo. Si ha come l'impressione che Kierkegaard sia attirato in un tunnel di luce che l'affascina per farsi attirare e l'innalza a quel mondo che sente come «"solum suum"», ed insieme avverte la responsabilità bruciante di comunicarlo ad un mondo che lo ha respinto ma ch'egli ancor più ama per attirarlo all'autentica sequela di Cristo. Infatti il testo continua: «Quando stavo lavorando al n. 8 (130), a causa di un piccolo sforzo ho pensato per un momento di fare un viaggio a Berlino. Ma non osai concedermelo per timore di allontanarmi troppo dalla precisa impressione dell'anima. Resistetti .

Dio sia lodato che andò così. Dio sia lodato. O, mentre il mio molto lavoro è oggetto di scherni e derisioni, io me ne sto tranquillo e ringrazio Dio di avercela fatta. Sì, prendi tutto ciò ch'io comunque ho fatto, il meglio è un'idea beata, ferrea, originaria: che Dio è amore! Quanto sconsolante tante volte non mi è apparso questo problema! Allora ho cercato di raccogliere tutti i pensieri più felici sul come è un amore, e io dico a me stesso: così è Dio in ogni momento (131). Deve alla fine riuscirmi di risvegliare negli uomini pensieri somiglianti, di gridare e di scuoterli, così smetteranno di sprecare la vita senza mai riflettere un po' su quanto Dio è amoroso» (p. 105) .

Il 29 settembre esce l'opera. Il 4 novembre fa visita al vescovo Mynster e c'è aria di burrasca da parte del vescovo, appena mal celata: «Oggi sono stato dal vescovo Mynster. Mi disse di aver molto da fare - e così me ne andai subito. Si mostrò molto freddo verso di me. Era un po' urtato per il mio ultimo libro ["Gli atti

dell'amore"] : questa è la mia impressione». Ma c'è il risvolto della situazione, cioè il momento che segue nettamente quello di questa primavera edificante, quello del dissidio celato, e poi dell'irrompere del dissidio aperto che si rivela nei "Papirer" degli anni di Anti Climacus e più ancora nei "Papirer" 1850 ed infine nella rottura pubblica e clamorosa dei "Papirer" e articoli del biennio 1854-55, di fronte ai quali la "verve" francese di un Voltaire appare quella di un superficiale principiante, benché in senso opposto a Kierkegaard, cioè di attacco invece che di difesa del Cristianesimo autentico. La reazione di Kierkegaard infatti dipinge tutta la magnanimità e sincerità del suo animo: «Forse mi sbaglierò. Ma dove non mi sbaglio è qualcos'altro, il fatto che proprio quest'incidente mi ha dato una pace prima mai provata. Ho sempre provato ritrosia a scrivere qualcosa che sapevo dovesse urtarlo, quasi farlo andare in collera. Stavolta è andata così: anche altre volte era accaduto lo stesso, ma egli non si era urtato. Ma ecco [ed è l'impennata rivelatrice del suo spirito superiore], proprio ciò che in un momento ferisce, mi dà vita e piacere. Non ho mai fatto nulla per cercare la sua approvazione, il suo consenso, ma avrei provato un piacere indescrivibile nel saperlo d'accordo con me - anche a vantaggio suo. Perché di aver ragione io lo so benissimo... dalle sue prediche!» (132). Quest'ultima espressione, mentre attesta la fedeltà formale di Kierkegaard al Cristianesimo di Mynster, fa avvertire che qualcosa più non va. E che qualcosa con Mynster non andasse per il verso atteso da Kierkegaard, lo sappiamo da un testo esplicito, antecedente alla scrittura degli "Atti" del 20 gennaio 1847: «Se non idolatrerò "à la" Mynster l'"Ordine stabilito" [e questa è la eresia di Mynster] e lo zelo per l'etica non lo scambierò con lo spirito borghese; se non vorrò abolire tutta la categoria dello "Straordinario" e di nuovo "à la" Mynster non mi accontenterò di sapere soltanto che tali personaggi sono esistiti, di capirli soltanto in seguito (133): allora non potrò rifiutare il compito che mi è stato assegnato. Perciò mi vorrebbe mandare in campagna [come pastore]... Ma Mynster non mi comprende; non mi avrebbe compreso quando aveva 36 anni;

anzi si sarebbe ostinato di più a non capirmi, per non fallire alla sua carriera nella vita. Ormai non mi può comprendere più» (134). Pertanto il malumore del vescovo, nel fugace incontro del 29 settembre, non rivelava nulla di nuovo, ma metteva allo scoperto uno stato d'animo di scambievole repulsione da parte di entrambi, acuito in Kierkegaard dal contegno distaccato di Mynster durante la canèa del «Corsaro». Ma agli inizi del 1848 l'orizzonte sembra schiarirsi e l'ingenuo scrittore consolarsi: «Ma Mynster mi ha commosso col conservarmi la sua amicizia», nonostante "Gli atti dell'amore", e Kierkegaard vorrebbe quasi dedicargli i «Discorsi cristiani» che ha in cantiere ma teme che la Terza Sezione ("Pensieri che feriscono alle spalle"), e così anche la Quarta Sezione ("Discorsi per la Comunione del Venerdì") (135) lo irritino. Anche questa resistenza a tutti i compromessi, qualsiasi possa esserne lo scopo, egli l'intese, e l'espose espressamente anche negli "Atti", come «un atto di amore»; lo ricorda verso la fine del 1848 appellandosi all'esempio di Cristo: «... nei rapporti con la Madre e i Discepoli [una condotta che] deve sembrare la più grande crudeltà; essi la dovevano intendere così - e tuttavia essa era amore. Io ho descritto tutto negli "Atti dell'amore"» (136) .

Nella Prefazione alla Parte prima (ed è ripetuta alla lettera nella Parte seconda) Kierkegaard presenta l'opera come «riflessioni cristiane ("christelige Overveielser") che sono il frutto di molta riflessione», ed avverte che non si tratta dell'amore ma degli «Atti dell'amore», perché vanno presi dall'interno della riflessione sulla proprietà del Cristianesimo: questo «nella sua ricchezza è essenzialmente inesauribile ed anche nel suo minimo atto è essenzialmente indescrivibile, poiché l'essenziale è totalmente presente dappertutto ed essenzialmente non si può descrivere» (S.V . 9). L'elemento e riferimento cristiano è pertanto costitutivo, forse per la prima volta nella sua specificità, ma non a mo' di trattato, come nelle produzioni di Anti-Climacus, bensì come un'atmosfera che dà il tono al discorso nei momenti cruciali. Lo spunto per il titolo dell'opera - lo sappiamo dai "Papirer" - viene dalla "Postilla" cristiana di Lutero: «Lutero dice che per una vita

cristiana si richiedono: fede - atti d'amore - e poi persecuzione per la fede e gli atti d'amore» (137). L'alta ispirazione cristiana permea la commossa preghiera ("Bon") che apre l'opera con tre invocazioni alla Persone della Santissima Trinità: «... Tu Dio d'amore, da cui proviene ogni amore in cielo e in terra... Tu nostro Salvatore e Redentore, che hai dato te stesso per salvare tutti... Tu Spirito d'amore che nulla togli delle cose tue ma fai ricordare quel sacrificio d'amore, ricordi al credente quel sacrificio d'amore, ricordi al credente di amare come egli è amato e di amare il proprio prossimo come se stesso» (138). Le due parti degli "Atti", quasi di pari ampiezza, si possono distinguere forse appena, nel senso che la prima dà per oggetto dell'amore ovvero ne puntualizza l'oggetto sull'amore del prossimo, mentre la seconda si occupa propriamente degli atti o frutti di questo amore.

Si può convenire che queste due parti sono completamente penetrate da un "pathos" cristiano; Kierkegaard infatti in questo libro parla dell'amore cristiano che edifica sul precetto: «Tu devi amare il tuo prossimo come te stesso», e poi confronta quest'amore cristiano con le diverse forme di amore umano. Il tema principale pertanto di tutto il libro è l'amore del prossimo, che viene celebrato come l'unico vero amore poiché esso ha il suo fondamento nel rapporto dell'uomo ed in particolare del credente a Dio. Questo si spiega con il fatto che il paganesimo non conosceva l'amore del prossimo come un'esigenza assoluta e il giudaismo, pur avendo il precetto dell'amore del prossimo, si fermò di preferenza al precetto negativo: «Tu non devi!».

Il Cristianesimo prende invece il nucleo positivo del precetto, l'amore del prossimo, come il più importante (139) e ne raccomanda l'attuazione pratica. L'amore del prossimo ha sempre Dio per autore e non si può praticare senza abnegazione, mentre ciò che il mondo intende per amore è egoismo. Il Cristianesimo invece riferisce l'amore di sé e del prossimo all'eternità: restano perciò fuori l'amore naturale profano e l'amicizia ("Elskov", "Venskab"), dove Dio non interviene come «categoria intermedia» ("Mellembestemmelse"). Quei due primi amori si possono elevare

quando l'oggetto (la moglie, l'amico...) si innalza al livello di «prossimo» secondo l'esigenza fondamentale che «nessun amore e nessuna espressione di amore deve in modo puramente mondano sottrarsi al rapporto a Dio» .

Kierkegaard cerca nel suo libro di mostrare come quest'amore cristiano si manifesta nelle diverse situazioni della vita e come soltanto il Cristianesimo riesce a realizzare in esse l'amore. In particolare, fra i molti esempi di quest'amore vanno segnalate le considerazioni sulle differenze sociali che esistono nel mondo e come soltanto il Cristianesimo può qui venire in aiuto. Kierkegaard, che ha criticato sia il liberalismo come il comunismo, non cerca di abolire le differenze sociali, perché esse non possono mai essere abolite. Il Cristianesimo vuole invece raccomandare una conversione interiore dell'uomo mediante l'amore del prossimo, attaccando l'egoismo che è la radice di ogni ingiustizia in questo mondo (140). La concezione mondana, immersa nelle necessità temporali, ha per bandiera: «La cosa principale è di provvedere in ogni modo all'indigenza materiale e di fare tutto il possibile per eliminare ogni miseria». L'eternità (il Cristianesimo) invece dichiara che c'è un solo pericolo, quello che vada perduto l'esercizio della misericordia, e sarebbe la più grande iattura se questa andasse perduta. La questione non è come dice il mondo: «Dacci ospedali, dacci danari - è questa la cosa più importante». L'eternità invece risponde: «No, la cosa più importante è la misericordia». E, anticipando di un secolo la lotta ad oltranza che dilania la vita sociale del nostro tempo e corrompe le stesse coscienze che si richiamano al Cristianesimo, Kierkegaard afferma che se gli uomini riuscissero ad eliminare ogni indigenza dal mondo, ma al prezzo - come sta accadendo in questi ultimi decenni nell'Occidente che gli uomini si allontanano da Dio e dimentichino l'Eternità, si cadrebbe in una miseria ben maggiore di qualsiasi altra miseria umana . L'esercizio cristiano della misericordia, che soccorre l'indigente con totale abnegazione, ossia superando ogni egoismo, è fondato sull'aiuto della grazia e sull'esempio del Modello divino che è l'Uomo-Dio .

Questa linea di pensiero è ripresa nella serie di discorsi cristiani che segue agli "Atti", dove il sottotitolo di questi («Alcune riflessioni cristiane») diventa più esplicito e semplificato: «Discorsi cristiani», i quali si snodano in quattro Sezioni, forse con un'articolazione ancor più logica ed una purezza stilistica più affascinante ed un'ispirazione più concentrata e più profonda. Nella Prima Sezione ("Le preoccupazioni di un pagano") egli riprende un tema evangelico, a lui molto caro: «Il giglio del campo e l'uccello dell'aria come nostri maestri», dove viene diffidata la preoccupazione mondana dei beni materiali e raccomandata la fede nella divina Provvidenza. La Seconda Sezione ("Voci di giubilo nella lotta delle sofferenze") tratta in sette discorsi della lotta del cristiano con se stesso e con il mondo alla luce del principio cristiano che la perdita di tutte le cose terrene è un nulla a confronto della speranza nell'eternità, e che l'unica cosa che l'uomo deve temere è il peccato, l'unica vera rovina. La Terza Sezione ("Pensieri che feriscono alle spalle") approfondisce il «volontario» ("det Frivillige"), cioè l'impegno della libertà cristiana per una buona causa confidando, non nella propria sicurezza, ma unicamente nell'aiuto della grazia .

Nell'ultimo discorso di questa Sezione si trova una ripresa poetica della «professione di fede» ("Troesbekjendelse"), la quale attua il passaggio dalla religiosità A alla religiosità B di cui la "Postilla" conclusiva offre soltanto un'esposizione teoretica, ossia che tale passaggio («salto») è possibile soltanto mediante la speranza in Cristo. Ora, Cristo diventa per il credente non soltanto il Modello ma anche il Salvatore: il motto: «Egli è creduto nel mondo», attende dal Singolo la risposta: «io ho creduto in Lui», così da porre in Lui tutta la mia fiducia. Cristo come Salvatore diventa il centro della Quarta Sezione ("Discorsi per la Comunione del Venerdì"), nella quale Cristo soltanto può dare la grazia della soddisfazione. Nell'ultimo discorso si legge che Cristo non può essere considerato un semplice «collaboratore» ("Medarbejder") dell'uomo nel minimo dei modi: «Tu sei tutto nella colpa, Egli è completamente la soddisfazione». A differenza pertanto degli

"Atti dell'amore", orientati decisamente sull'amore del prossimo, qui il movimento verticale diventa predominante, non solo nel riferimento formale a Dio, ma nell'impegno concreto con l'Uomo-Dio che solo ci può dare, con l'esempio, la grazia e la redenzione. A questo livello gli "Atti dell'amore" ottengono la propria situazione cristiana ed il ciclo dell'edificazione sembra concluso: cioè quello che riguarda il cristiano ordinario. In questi anni Kierkegaard si occupa anche di una tappa ulteriore, cioè della situazione del «cristiano straordinario», e questo a seguito sia del fatto personale di essere ridicolizzato dal «Corsaro» (1846), sia per le riflessioni sulla pretesa «rivelazione» del pastore Adler. L'ultima tappa invece per Kierkegaard è il «Cristianesimo del martirio», ch'è la testimonianza suprema della fede nella sua attuazione estrema della prova estrema: l'ideale del martirio balenò a Kierkegaard fin dagli anni giovanili (141), ma si approfondì soprattutto nell'ultimo lustro della sua vita quando si trovò nell'abbandono di ogni sostegno umano, sperduto nella società del benessere borghese e nella confusione di tutti i principi del Vangelo nella Cristianità stabilita. Il ciclo di Anti- Climacus chiude a proposito l'arco della sua produzione pseudonima. Mentre nella precedente produzione lo Pseudonimo indicava un grado inferiore (come non credente) e Kierkegaard figurava (per esempio in Johannes Climacus) ad un livello superiore (cioè di credente), Anti-Climacus indica invece il cristiano straordinario rispetto al quale Kierkegaard (come editore) si considera ad un livello inferiore, quello di cristiano ordinario e di «poeta» dell'ideale cristiano, che non ha l'animo di affrontare le prove

eroiche e le sofferenze estreme ma si rifugia nella grazia per confidare e rifugiarsi in Dio (142). L'ultima polemica contro la Cristianità stabilita, che ha sepolto il Cristianesimo, è la conclusione coerente di una fedeltà a Cristo ch'è cresciuta nel tempo «per edificazione», oggi più attuale che mai per l'ascolto, ma anche più distante che mai per l'attuazione.

8. LA DIALETTICA EDIFICANTE DI «ELSKOV-KJERLIGHED»

Kierkegaard distingue nella presente opera, con due termini caratteristici, l'amore umano profano ("Elskov"), e con esso l'amicizia ("Venskab") a livello naturale, dall'amore sacro ("Kjerlighed") nel senso cristiano dell'uomo rivolto verso Dio e verso il prossimo, al quale è dedicata per intero la nostra opera. Pertanto "Elskov" dice principalmente l'inclinazione naturale nel rapporto di uomo-donna, sia prima (innamoramento) come dopo il matrimonio (vita coniugale): ad esso è affine, ossia si trova nella stessa sfera, l'amicizia ("Venskab") come integrazione dell'uomo con l'uomo sul piano sociale. Mentre attende alla composizione dell'opera, Kierkegaard nota nel "Diario": «Amore e matrimonio sono in fondo un corroborante più profondo dell'egoismo ("Selvkjerlighed"): si diventa egoisti coll'essere in due. Proprio per questo gli sposati sono così contenti, così prosperosi di vita vegetativa - perché l'amore puro ("rene Kjerlighed") non è fatto per l'esistenza terrestre come l'egoismo» (143). Negli "Atti" questa distinzione sta in primo piano e forma il tema dominante del Discorso terzo e della Prima Serie: Romani 13,10: «L'amore è la pienezza della Legge». Allora diventa ovvio che l'amore cristiano ossia sacro diventa la forza propulsiva totale dell'esercizio della libertà mediante il rapporto assoluto che il credente deve avere all'Assoluto ch'è Dio creatore e all'Uomo-Dio, Gesù Cristo il Salvatore, che è il Modello e dà la grazia. Pertanto, se l'amore naturale ("Elskov") è innato perché è dato all'uomo come istinto ("Drift") e inclinazione ("Tilbojelighed"), l'amore sacro è un dono che l'uomo riceve dall'alto per grazia: perciò diventa «affare di coscienza» ("Samvittigheds-Sag") (144). Oggetto immediato di quest'amore non sono più la moglie e l'amico, che sono scelti e preferiti rispetto agli altri uomini, ma è ciascun uomo, sono tutti gli uomini e perfino gli stessi nemici. Si tratta quindi di un «amore spirituale» ("Aands-Kjerlighed"), ed il cristiano ha il dovere di elevare al suo livello anche l'amore per la moglie, per i figli e per l'amico, come l'insegnano Cristo e Paolo: un miracolo più mirabile

del trasformare l'acqua in vino (145). Cerchiamo di cogliere più da vicino questo punto capitale. La distinzione di "Elskov" e "Kjerlighed" può avere varie dimensioni, ossia può assumere prospettive diverse nelle varie concezioni della vita etica e religiosa. Essa può ricordare anche la concezione agostiniana delle «due Città, l'una edificata sull'amore di sé e l'altra sull'amore di Dio», e parimenti la distinzione tomistica di "amor concupiscentiae" e di "amor benevolentiae". Ma san Tommaso, a differenza di Kierkegaard, pone l'amicizia, non sul versante dell'amore naturale di concupiscenza, bensì su quello della benevolenza: «Non quilibet amor habet rationem amicitiae sed amor qui est cum benevolentia: quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum velimus nobis, ... non est amor amicitiae sed cuiusdam concupiscentiae» (146). Ma il fondo del problema consiste nell'opposizione del movimento dello spirito fra l'amore naturale e l'amore cristiano ossia soprannaturale (verso tutti gli uomini creati da Dio). «Amore profano e amore sacro» - che il Tiziano ha rappresentato nella celebre tavola della Galleria Borghese di Roma -, amore naturale e amore soprannaturale, amore di concupiscenza e amore di benevolenza, egoismo e altruismo...: benché le coppie non si corrispondano perfettamente, esse vogliono esprimere la doppia valenza antitetica di quella che Pascal ha chiamato «la passione più naturale dell'uomo» (147). E' in questo divario o «intervallo» che l'animo umano può tendersi al massimo per una scelta autentica di libertà; e pochi, anche fra i massimi indagatori dello spirito nel fondo delle sue contraddizioni esistenziali (Dante, Shakespeare, Leopardi, Manzoni...), hanno cercato come Kierkegaard di scandagliare il segreto delicato e misterioso dei movimenti dell'amore: non per gioco estetico o per semplice bravura dialettica, ma per trovare in esso il senso stesso dell'enigma della vita .

Sorprende pertanto che un teologo recente, della stessa area culturale di Kierkegaard, abbia indagato la natura dei due amori, indicati con "éros", e "agape", ignorando (se ho letto bene) non

soltanto la "summa utriusque amoris" quali sono "Gli atti dell'amore", ma il nome stesso di Kierkegaard (148). La tesi del Nygren è che "éros" e "agape" corrispondono rispettivamente all'amore del "Convito" platonico ed alla "caritas" cristiana secondo il Nuovo Testamento, ossia all'amore dell'uomo come tendenza naturale "elevante" al bene e al bello ed all'amore del tutto disinteressato che Dio ha mostrato per l'uomo "discendendo" in terra con l'Incarnazione. Secondo l'Autore, nello sviluppo del Cristianesimo spesso i due amori sono stati oggetto di sintesi nelle quali sembra che alle volte domini l'uno ed altre volte invece l'altro: Agostino avrebbe accentuato la dominanza della "caritas", il Rinascimento invece quella dell'"éros"; Lutero avrebbe rotto la sintesi, grazie al principio della "sola fides", riproponendo la dominanza della "sola caritas". Non è certamente questa la linea seguita da Kierkegaard, che si separa dal Nygren sul tema dell'"agape" in quanto egli «... prende il punto di partenza nella caduta sensuale dell'uomo dal puro amore dell'esistenza e non nell'assumere in senso regressivo la coppia di "érosagape" come presupposto per la collisione finita con l'"agape" cristiana» (149). In realtà Lutero ha rotto anche la sintesi operante nell'intera produzione di Agostino, che si continuerà nella grande teologia del tredicesimo secolo.

Possiamo rilevare che Kierkegaard non mostra di conoscere la distinzione e opposizione di "éros" e "agape" (150) secondo il dualismo rigido affermato dal Nygren; ma il discorso che egli conduce, attraverso gli stadi dell'esistenza, conosce non soltanto due termini bensì tre, e articola - come vedrà il lettore - la dualità di "Elskov" e "Kjerlighed" con crescente intensità di testimonianza dell'«essere davanti a Dio e davanti a Cristo», e questo non solo in funzione dell'esigenza del soggetto spirituale qual è «il Singolo», ma dell'esigenza cristiana di saper affrontare la persecuzione ed il martirio, che è l'atto di amore supremo ad imitazione del Modello: di ciò sembra non ci sia traccia nella posizione asettica del razionalismo teologico del Nygren. Questo mostra del resto d'ignorare completamente il significato culturale e sociale insieme

che ha avuto l'"agape" nella cristianità primitiva: infatti nei primi secoli del Cristianesimo "agape" indicava un convito liturgico in uso nelle comunità cristiane, sul modello ed in memoria dell'Ultima Cena di Gesù, per manifestare la fraterna carità e per sollevare i poveri (e al convito andava unita inizialmente la celebrazione eucaristica che in seguito fu separata) (151). Pertanto le agapi erano conviti fraterni, intesi come veri e propri «atti di amore» con i quali la comunità dei fedeli aiutava i suoi membri più bisognosi ed i fedeli avevano l'occasione di trovarsi insieme e di comunicare scambievolmente i propri carismi, secondo quanto sappiamo dallo stesso san Paolo (1 Corinzi 12,27 s.s.). Gli storici citano la testimonianza di Tertulliano: «per curam ecclesiae et agapem fratrum» (Ad mart. 2), ed un testo di Origene ch'è una citazione dell'avversario Celso: «la cosiddetta "agape" dei cristiani gli uni gli altri» (152). Anche oggi del resto, nel linguaggio comune dei fedeli, ricorre il termine «agape fraterna» per indicare un pasto fra familiari in occasione di solennità religiose e di particolari circostanze familiari (battesimi, matrimoni, funerali...); ma tocca constatare ch'è un termine ed una prassi i quali, con il prevalere della secolarizzazione, vanno sempre più scomparendo. Kierkegaard, possiamo osservare subito, nella massa notevole di "Discorsi edificanti" - sia pubblicati come progettati appone a molti l'indicazione: «Per la [preparazione alla] Comunione del Venerdì», ove la contemporaneità del Cristo e dei credenti è illustrata nella Santa Cena. E' forse in questi discorsi che Kierkegaard ha mostrato con maggiore forza che l'imitazione di Cristo consiste nel morire e risuscitare con Lui (153). L'"agape", anche in Kierkegaard, è l'unione dei credenti in Cristo. Valga il seguente saggio o frammento delle «preghiere» ("Bonnen"), delle quali egli, laico, ha costellato il "Diario" e i "Discorsi": ci limitiamo ad accennare a quelle contemporanee agli "Atti" (154) .

1. "A Cristo Salvatore". - «Signore Gesù Cristo, tante cose ci trattengono e vogliono attirarci a sé: ognuno ha le sue cure che son tante! Tu che sei eternamente il più forte, attiraci ancora più fortemente a Te. Noi Ti chiamiamo il nostro Salvatore perché sei

venuto al mondo per sciogliere tutti i legami delle preoccupazioni indegne che noi stessi vogliamo imporci per rompere le dure catene del peccato. Tu vuoi salvarci e liberarci da tutto questo. Perché la volontà di Dio era che tu adempissi e rendessi possibile la nostra santificazione. Per questo discendesti nelle basse regioni della terra e per questo ascendesti di nuovo in alto, per attirarci a Te di lassù.» (155) .

2. "Il conforto nella malattia". - «Padre celeste! Quante volte la comunità non innalza a Te la sua preghiera per tutti coloro che sono afflitti e ammalati! E quando qualcuno di noi si trova, ahimè, al punto estremo, in una malattia mortale, quando allora si desidera una speciale preghiera dalla comunità: concedi Tu che noi, ognuno in particolare, possiamo veramente accorgerci quando la malattia è veramente mortale e come tutti siamo ammalati a morte. E Tu, Signor nostro Gesù Cristo, Tu che sei venuto al mondo per guarire coloro che soffrono di questa malattia di cui, ahimè, tutti soffriamo ma della quale Tu soltanto puoi guarire coloro che riconoscono di essere ammalati: Tu aiutaci in questa malattia a ricorrere a Te per avere la guarigione. E Tu, o Dio che sei lo Spirito Santo, Tu che ci soccorri nella nostra malattia: rimani con noi. Che in nessun momento ci sia tolto per nostra perdizione l'aiuto del Medico, ma rimaniamo con Lui, salvati dalla malattia, perché soltanto quando siamo con Lui, noi siamo salvati da questa malattia» (p.p. 74 s.) (156) .

3. "Per la divina benedizione". - «Tu che sei disceso dal Cielo per portare la benedizione al genere decaduto; Tu che, qui in terra, vivesti in povertà e abbassamento, misconosciuto, tradito, schernito, condannato a morte (Filippesi. 2,7), eppur sempre benedicente. Tu che, benedicendo, Ti sei separato dai Tuoi, sul monte, da dove di nuovo sali al cielo: Nostro Signore e Redentore, benedici Tu anche coloro che oggi sono qui adunati, benedici la loro partecipazione alla Sacra Mensa nella Tua commemorazione

(157). Oh, se si sospetta sempre qualcosa in ogni convito quando manca la benedizione: cosa dovrebbe allora essere il sacro convito di grazia, se manca la Tua benedizione! Esso non

esisterebbe affatto, perché esso è per eccellenza un convito di benedizione» (p. 88) (158) .

In generale si può vedere che quasi tutte le preghiere composte da Kierkegaard sono concepite e scritte al plurale dell'"agape": «Padre celeste! Ben sappiamo che sei presente dappertutto... Tutti però sono venuti qui spinti dalla brama di cercare Te, o Dio! Tu, l'amico dei riconoscenti..., la consolazione dei deboli..., il rifugio degli angosciati..., il confidente di coloro che piangono... Tu, l'ultimo al letto di morte!» (p. 51). Ancora al Padre: «Padre celeste! Non voler essere con i nostri peccati contro di noi, ma sii Tu con noi contro i nostri peccati!» (p. 61). E a Cristo Salvatore: «Signore Gesù Cristo, tante cose ci trattengono e vogliono attirarci a sé... Tu che sei eternamente il più forte, attiraci ancora più fortemente a Te!» (p. 65). Infine allo Spirito Santo: «La cosa sacra noi uomini la portiamo soltanto in un fragile vaso di argilla (2 Corinzi 4,7). Ma Tu, o Santo Spirito, quando abiti in un uomo, abiti in qualcosa di infinitamente inferiore. Tu, Spirito di santità, abiti in mezzo all'immondezza e alla contaminazione! Tu, Spirito di sapienza, abiti in mezzo alla stoltezza! Tu, Spirito di verità, abiti in mezzo all'inganno di se stessi! Rimani con noi!» (p. 96). Ed ancora allo Spirito: «Tu, Spirito Santo vivificatore, benedici anche questa nostra adunanza, benedici chi parla e chi ascolta: sgorghi schietta, con la Tua assistenza, la parola dal cuore, e concedi pure che giunga al cuore!» (p. 113) .

Si sa, e il "Diario" ne dà continua testimonianza, che Kierkegaard era assiduo alle adunanze religiose non solo per ascoltare le prediche di Mynster o di qualche altro pastore (per esempio l'amico Kofoed Hansen), ma anche per vivere l'atmosfera comunitaria dell'"agape" cristiana. A differenza del "Der Einzige" di Stirner, anarchico ed egoista, «il Singolo» di Kierkegaard è il membro spiritualmente formato della comunità, il quale, in virtù del proprio rapporto a Dio e a Cristo, si mette in rapporto al prossimo nella Chiesa che dev'essere l'opposto della «massa» ("Masse") e della «folla» ("Maengde"), cioè un'accolta di «Singoli» (159). Riviveva anche in Kierkegaard - e lo mostra fra l'altro lo

sfavillio d'amore delle poche preghiere ora citate - lo spirito comunitario della "agape" del Cristianesimo primitivo, al quale andrà con sempre maggiore insistenza il suo pensiero fino a portare alla rottura con la «Cristianità stabilita», cioè con la Chiesa di Stato venuta al compromesso col mondo... specialmente nel Protestantismo, specialmente in Danimarca! ... Specialmente! E perché? Lo stesso Kierkegaard ne è come terrorizzato: «Forse è un bene che nel senso più rigoroso non esista più nessun vero cristiano, perché un cristiano simile spezzerebbe l'esistenza e ci farebbe tutti disertare. Per questo (nell'"Esercizio del Cristianesimo") è lo Pseudonimo che dice che il Cristianesimo non esiste più; io dico (per via della prefazione) solo di me stesso ch'io non oso in senso più severo dirmi cristiano» (160) .

Non stupisce allora che l'opera e l'azione di Kierkegaard abbiano urtato (e continuano ad urtare) l'ufficialità delle Lettere e la Cristianità ufficiale. E' probabile che egli abbia adeguato, cioè innalzato lo stile delle sue parole al vertice dell'esigenza cristiana della rinunzia totale al mondo, come Feuerbach aveva additato alla Cristianità mondanizzata l'esempio di Antonio abate, che seguì alla lettera il precetto di Cristo di abbandonare il mondo e di vendere i propri beni a pro dei poveri. E' certo comunque ch'egli si considerava un cristiano mediocre, cioè un penitente, un aspirante, un poeta degli ideali... Ma quanti oggi, fra gli stessi scrittori e politici che si dichiarano spavalidamente cristiani e cattolici, hanno l'animo di uscire allo scoperto quando la fede è scioccamente irrisa e la morale derisa? Il politico, lo scrittore che si dice cristiano ha una responsabilità in più, quella, come uomo politico, della testimonianza pubblica della verità e vita cristiana. E non v'è dubbio che Kierkegaard nella sua produzione edificante si mostrò coerente appartandosi. Non sorprende che, sia nella seconda metà dell'Ottocento, come, in particolare, nella prima metà del Novecento, non pochi abbiano trovato in lui la via e lo stimolo per passare al Cattolicesimo .

La conclusione di Kierkegaard è stata diversa e non è stata più la decisione con un "Aut- Aut", ma il ritiro in se stesso con un «né-

né» ("hverken-eller"). Così leggiamo in un articolo amaro del febbraio 1855, pubblicato il 30 marzo su «Faedrelandet», dal titolo: «"Sale"; poiché "la Cristianità" è: tradimento del Cristianesimo; "un mondo cristiano" è: apostasia dal Cristianesimo». Kierkegaard procede all'ultima sua maniera: «Il Protestantismo è del tutto, semplicemente dal punto di vista cristiano, una falsità, una disonestà, che falsifica la dottrina, la concezione della vita e del mondo del Cristianesimo non appena dovesse essere il principio del Cristianesimo e non una rettifica per un certo tempo e luogo (un correttivo) (161) .

- Perciò l'entrare nella Chiesa cattolica sarebbe un atto di precipitazione di cui non voglio rendermi responsabile, ma che forse ci si aspetterà, poiché in questi tempi cosa sia il Cristianesimo è pressoché dimenticato ed anche coloro che sono meglio informati sul Cristianesimo sono soltanto dei principianti. - No, si può ben essere cristiani standosene soli...». Il giudizio è assai più drastico che al tempo di Anti-Climacus: «E' il concetto di "Chiesa" la confusione fondamentale della Cristianità, sia del Protestantismo come del Cattolicesimo... Perciò "l'uomo" si occupa e s'interessa ad ammassare interi popoli, regni, un mondo di cristiani - così che l'essere cristiani diventa qualcosa di tutt'altro da ciò ch'esso è nel Nuovo Testamento» (162). L'articolo si conclude con la denuncia del compromesso fra religione e politica, e precisamente del «tradimento» ("Forraadelse") del Sangue di Cristo, destinato a proteggere e favorire gli interessi di potenti, re e popoli...: bugiardi, il Vangelo è predicato ai poveri ed un pezzente è assai più importante per Dio di qualsiasi re o potente .

E' probabile che Kierkegaard ripeterebbe anche oggi la sua protesta contro la collusione del sacro col profano, denunzierebbe l'insidia e la tentazione che ovunque tallona il Cristianesimo del Vangelo come prova della fedeltà al Vangelo del "pusillus grex": oggi che la realtà o emarginazione di questo piccolo gregge sta venendo sempre più alla luce. Ma non potrebbe proprio questa situazione di crescente fallimento mondano del Cristianesimo

politico essere il «segno dei tempi nuovi» per la Chiesa e per i residui credenti, di un ritorno al Cristianesimo "sine glossa"? Se Kierkegaard visse oggi (o se potesse tornare a considerare la situazione del mondo), dovrebbe constatare che il vantaggio (o svantaggio) della Chiesa cattolica sulle altre Chiese non è soltanto di avere almeno «qualcuno in carattere» (163) ma di essere stretta in angustie d'ogni parte, non solo dall'esterno ma anche - ed è il pericolo maggiore - all'interno, per quella «apostasia» ("Affaldet") in atto che ora noi vediamo e di cui soffriamo non meno di lui, anche se con maggiore speranza .

9. L'«AMORE DIVINO» ("theios éros") NELLA TRADIZIONE CRISTIANA

L'"agape" cristiana era quindi un effetto ed una manifestazione dell'amore che legava fra loro in un unico corpo mistico i credenti in Cristo, come voleva Cristo stesso nella «preghiera sacerdotale» rivolta al Padre per i discepoli nell'Ultima Cena: «Padre Santo, custodisci nel tuo nome coloro che mi hai dato, perché siano una cosa sola, come noi» (164). L'archetipo dell'"agape" è quindi l'unione del Padre col Figlio . Nygren e la corrente ch'egli rappresenta hanno inteso rilevare nella coppia "éros-agape" la contrapposizione dell'amore pagano e dell'amore cristiano, ma per fare l'apologia di Lutero: «Non è soltanto con la concezione della giustificazione che Lutero è diventato riformatore .

Egli ha diritto, ugualmente, al titolo di riformatore dell'idea cristiana dell'amore; egli ha distrutto la concezione cattolica dell'amore fondata essenzialmente sull'"éros", ed ha restaurato la pura "agape"» (op. cit., p. 54). Un po' prima l'Autore aveva riconosciuto la trasformazione della concezione dell'"éros" operata da Aristotele e dal Neoplatonismo, rispetto a quella platonica: e allora? Ma il guasto, cioè l'abbandono della rigidità antropologica della dottrina platonica dell'"éros", venne allorché Agostino e lo Pseudo Dionigi - la cui eredità fu raccolta dalla Scolastica e dalla

mistica del Medioevo - elessero l'"éros" ad esprimere la vita di Dio stesso e poi dell'uomo nell'esercizio del suo rapporto intimo a Dio. La realtà è che all'Autore preme di affermare il primato luterano della fede in opposizione a quello cattolico della "caritas" che egli attribuisce al Medioevo; egli chiama in appoggio della sua tesi la condanna o rifiuto che Nietzsche fa del Cristianesimo come annunzio dell'"agape", «la trasmutazione di tutti i valori antichi che hanno il punto di convergenza nell'"éros"». Checché sia dell'alleanza di un teologo con Nietzsche, la tesi stessa dell'Autore circa l'opposizione di "éros agape", come paradigma dell'opposizione della concezione dell'uomo nel paganesimo e nel cristianesimo, è enunziata, com'egli stesso riconosce per Aristotele e i Neoplatonici (cioè per quasi un millennio di pensiero), in termini insufficienti, ed è poi smentita dai testi; del che egli stesso si è accorto, preferendo però ai testi l'arroganza della critica di Nietzsche al Cristianesimo. Strana davvero questa convergenza, e per questo assai significativa, fra Nietzsche e Lutero! La realtà è che la positività dell'"éros" in seno al Cristianesimo non è una deviazione di Agostino e dello Pseudo Dionigi e, a causa di essi, della teologia e mistica medievale, come pretende (ma senza documentare) il Nygren, ma è presente specialmente nella patristica greca .

Basti qualche esempio ch'è più a portata di mano. Clemente Alessandrino, che conosce bene lo spirito del mondo classico (cita per esempio Antistene), ha nel "Protrettico" l'espressione: "o ouranios kai théios óntos éros". Ed un po' prima: "sophias aidion mnenesteyoméne érota", in un contesto biblico teologico (165). Ma una citazione dello Pseudo Dionigi ci riporta all'età dei Padri apostolici con sant'Ignazio martire, nella sua Epist. ad Romani 7,2, dove l'"éros" ha per oggetto Cristo: «... o enós eros éstayrotai» (166), secondo l'interpretazione tradizionale che si appoggia a Origene, dal quale sembra dipendere lo Pseudo Dionigi. San Tommaso non ha incertezze e demolisce con sicurezza l'esegesi minimistica: «Dicit ergo [Dionysius] primo quod quibusdam doctorum qui sanctos sermones tractaverunt, licet canonicas

Scripturas non conderent, visum est quod nomen amoris convenientius esset rebus divinis, quam nomen dilectionis (167). Unde Ignatius Martyr scribit de Christo dicens: "meus amor", idest Christus in quo totus meus amor est, " crucifixus est"» (168) .

La "dilectio", che traduce l'"agape", non è qui l'antitesi di "agape caritas", nel dirimersi dell'"amor" nel paganesimo e nel Cristianesimo, ma "éros" e "agape", "amor" e "dilectio" convivono insieme, e si potrebbe dire che il primo termine sta per il senso fondamentale e più profondo ed il secondo indica un atteggiamento fondato nel primo e di senso più ristretto ed elevato. Lo spiega ancora san Tommaso da pari suo, quasi in apertura di commento al paragrafo 156 della lezione ora citata (nona): «Ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur» . E, dopo aver passato in rassegna le varie situazioni dell'amore ("desiderium, delectatio-gaudium, timor et tristitia de seipso et per consequens aliae affectiones quae ab his derivantur"), l'Aquinate passa a descrivere i vari piani dell'amore: «Desiderium est quidam effectus amoris. Quod autem dicit diligibile, determinat quemdam motum amoris: cum enim amor ad appetitum pertineat, secundum ordinem appetituum est ordo amorum. Est autem imperfectissimus appetitus absque cognitione, quod nihil aliud importat quam inclinationem naturalem». Il secondo grado include la conoscenza: «Supra hunc autem est appetitus sensibilis, qui sequitur cognitionem sed est absque libera electione». L'ultimo grado è la sfera dello spirito, e qui si ha la "dilectio" in senso proprio: «Supremus autem appetitus est qui est cum cognitione et libera electione: hic enim appetitus movet seipsum: unde et amor ad hunc pertinens est perfectissimus et vocatur dilectio, inquantum libera electione discernitur quid sit amandum» (169). L'Angelico indica poi le due forme fondamentali di amore sostanziale: la prima, «sub ratione boni subsistentis, et hoc vere et proprie amatur, cum scilicet volumus esse ei bonum et hic amor a multis vocatur "amor benevolentiae, vel amicitiae"», è il vero amore . L'altro modo di amare è «"per modum bonitatis

inhaerentis" [cioè] ratione alicuius perfectionis quam ex eis [subsistentibus] consequimur»; ma questo amore si fonda sul primo: se amiamo, per esempio, il vino, non è per l'amore che portiamo al vino in sé, ma per l'utilità o diletto ch'esso può apportare a me ed agli altri: è l'"utile" (170) . Quello che dobbiamo ritenere da quest'analisi metafisica è l'ampiezza ed insieme l'intensità trascendentale dell'amore secondo la formula stupenda che ora viene ripresa: «Quia amor est communis radix appetitus, oportet quod omnis operatio appetitus, ex amore causetur» (numero 408). Niente separazione con opposizione ma, ripetiamo ancora, convergenza in elevazione dai gradi inferiori della realtà ch'è sempre in movimento, dalle cose materiali senza vita, alle sostanze viventi e conoscenti, fino agli enti spirituali sussistenti al cui vertice sta Dio, sommo Bene che ha creato tutto per amore: «Deus qui est "omnium causa, propter excessum" suae "bonitatis" omnia "amat"; et ex amore "facit" omnia dans eis esse; et omnia "perficit", implendo singula propriis perfectionibus; et omnia "continet" [conservandole] "in esse": et "cuncta convertit", id est in se ordinat sicut in finem, et sic dicimus "amor divinus est bonus" et est "boni"» (numero 409) . Si deve riconoscere pertanto che la distinzione di "Elskov-Kjerlighed" di Kierkegaard, che pure gli ha offerto profonde considerazioni stimulate dai testi biblici, sta un po' stretta rispetto all'ermeneutica dell'età patristica e della mistica cristiana: si deve notare anche che in quello schema binario, ed a maggior ragione in quello rigido di "éros-agape", non trova posto la "phidia", ch'è il rapporto più alto di amore fra uomo e uomo per vari gradi ed infine al grado sommo fra Dio e l'uomo e fra l'uomo e Dio, culminante nell'unione ipostatica dell'Uomo-Dio e nel fenomeno dello «sposalizio spirituale» dei mistici cristiani .

Il principato dell'"éros" nel nuovo significato cristiano ha trovato, come sembra, nell'incognito Areopagita il suo più eloquente sostenitore (171). Sta anzitutto il fatto ch'egli fra i Nomi divini considera primo il Bene ("tagathón"), ed è sintomatico che per questo si richiami ai predecessori "theológoi" (D.N. 4, § 1; P.G. 693 B), mentre al "tò on" è riservato il secondo posto (D.N. 5; P.G.

3, 816 B s.s.): nell'orizzonte del bene sono considerati anche in forma magistrale, che farà testo nella teologia cattolica (anche per l'autorità di san Tommaso che non avvertì il trucco dello pseudonimo, come poté invece fare per il "De causis") (172), i problemi riguardanti sia il male come la Provvidenza. Per Dionigi l'amore è l'effetto del Bene che diventa la causa degli esistenti, e di qui l'assioma di derivazione dionisiana: "bonum est diffusivum sui" (173) che la teologia classica richiama per combattere il monismo e chiarire l'evento della "creatio ex nihilo". La formula di Dionigi, ch'egli presenta come la «parola vera» ("alethès lògos"), è che «l'amore divino è buono a causa del bene, ed esso è l'amore ("éros") che opera il bene degli esistenti» (loc. cit., 708 B). Secondo Dionigi questo è l'insegnamento divino ("theia lòghia"); ed egli si richiama al detto del libro dei Proverbi sulla sapienza: «Amala ed essa ti custodirà; abbracciala ed essa ti esalterà, onoralà affinché essa ti abbracci» (Prov. 4,6-8) (174) Ed è questo primato dell'"éros" che secondo Dionigi è la dottrina comune, cioè - si badi bene - nell'identificare i nomi di "éros" e "agape": «A me sembra che i sacri autori diano lo stesso senso ai nomi amore ("éros") e dilezione ("agape")... Per coloro che intendono con animo retto le cose divine, i sacri autori usano con lo stesso significato il nome di dilezione ("agape") e di amore ("éros") secondo le interpretazioni divine». Anzi, secondo i dottori delle «dottrine sante» ("ierológoi"), il nome dell'"éros" è «più divino» ("theioteroy") di quello dell'"agape" (§ 12, 709 A): tra questi teologi è citato sant'Ignazio martire, come si è visto. Ed ora, nel paragrafo 13, Dionigi cita «il grande Paolo»; ma mentre l'Apostolo si trasferisce tutto in Cristo (175), Dionigi parla di un «uscire fuori di sé» di Dio. Siamo perciò esattamente agli antipodi della contrapposizione del Nygren. Certamente l'uomo, grazie alla sua natura ch'è composta di materia (corpo) e di spirito (l'anima sussistente), è dotato di una duplice inclinazione o appetito, l'uno che si volge ai beni sensibili e l'altro ai beni spirituali: gli oggetti sono diversi in quanto i beni che si offrono alla coscienza presentano una diversa, anzi opposta, scala di valori: e l'uomo, per difendere i secondi,

deve spesso sacrificare i primi. Ma non sta qui la "Diremption": l'appetito sensitivo e l'appetito superiore non si pongono secondo la dualità di "éros" e "agape": l'appetito inferiore, legato alle passioni sensitive, è indicato da Aristotele con il termine "epitymia", ch'è la tendenza del piacere sensibile e appartiene alla parte irrazionale dell'anima ("en to alógo"), mentre la "boulesis" appartiene alla parte superiore ("en to loghistikó") (176). I due momenti o le due forme di amore quali sono "Elskov" e "Kjerlighed" di Kierkegaard appartengono ambedue alla sfera superiore, ma sono conseguenti alla scelta esistenziale, nel senso che "Elskov" è l'amore dell'uomo per l'uomo che si arresta ai beni umbratili del tempo nella vita terrena, mentre "Kjerlighed" è l'amore dei beni spirituali soprattutto nell'orientamento della vita eterna. In conclusione: checché sia dell'"éros" nel pensiero platonico e nel mondo classico, già Aristotele conosce (177) e sviluppa una complessa dottrina dell'amore come «amicizia» ("philia") (178) nel senso che questa «è una virtù ("areté") o è accompagnata da virtù, ed è... assolutamente la più necessaria alla vita» ("anankaiótaton éis ton bion"), realizza i rapporti umani nella «comunicazione» ("koinonia") dei beni. Nel Cristianesimo l'uomo può ottenere, mediante l'infusione della grazia, la comunione ossia la partecipazione della stessa natura divina (179).

Nel pensiero cristiano, certamente non in quello dionisiano che ha più direttamente influito sulla tradizione teologico-mistica dell'Occidente dai Vittorini a sant'Alberto, san Tommaso e discepoli.

Per puntellare il suo dualismo luterano, il Nygren assai vagamente ha chiamato in causa anche il Rinascimento italiano: l'allusione non vale certamente per Marsilio Ficino per il quale il platonico Dionigi «... non solum caeteris Platonis propter doctrinae Platonicae culmen, verum etiam ipsi Platoni propter novum veritatis Christianae lumen, anteponendum esse censemus» (180). Commentando la dottrina dionisiana, Marsilio considera l'amore come la forza dominatrice dello spirito che vuole appropriarsi il bene a cui aspira: «Amor impellit amantem in

amatum se transferre, motionumque et actionum omnium est principium... Quamobrem amor dicitur in amante extasim facere, id est excessum quemdam quo quasi extra se traducitur in amatum» (p. 1068). Segue l'inno all'amore di Ieroteo che Dionigi chiama suo «maestro», nel quale si legge la classificazione di ben cinque amori secondo la scala discendente del reale (181) in Dio, negli Angeli, nell'intelletto, nell'anima inferiore e nella natura; ma tutti, secondo lo schema medievale seguito dallo stesso Dante, fanno capo all'amore divino che connette i gradi superiori agli inferiori e riconduce questi a quelli (p. 1070). Uno schema in complesso assai semplice e sbrigativo che sembra soddisfare più le esigenze cosmo-metafisiche che non quelle del complesso mondo dello spirito. E' una specie di processo a cascata e non sorprende - ma Marsilio se n'è accorto - che Dionigi si trovi assai imbarazzato a spiegare l'origine del male: «Putat vero Dionysius, sicut omnia bona ex primo bono proficiuntur, sic omnia mala, scilicet nostra ex primo malo daemonum dependere» (p. 1073). Un accenno biblico alla prima caduta dell'uomo? Comunque, resta provato che il protagonista del mirabile affresco sul bene, qual è il capitolo 4 del "De divinis Nominibus", è dominato dall'"éros", come forza cosmica e spirituale, scaturiente dall'intimo della forma dell'essere sia dei corpi come degli spiriti. Non solo quindi nessun dualismo per "éros" e "agape", ma essenziale costitutiva simbiosi e appartenenza, con l'unica distinzione, appena semantica, di "amor" e "dilectio", ed ambedue a fondamento del bene. E c'è l'aggettivo "erotiké", che ha il significato diametralmente opposto a quello del linguaggio della fenomenologia moderna. E' tutto uno scintillare di formule sull'"éros", che fa pensare, come qualcuno ha supposto (Pera), ad una dipendenza dalla lirica appassionata del Cantico dei Cantici della Bibbia: «... questo amore ("éros") che fa il bene di tutte le cose che sono, ... in maniera eccellente» (§ 10)

Il pensiero classico considerò l'amore nel tutto dell'essere; il pensiero cristiano lo pose alla radice della creazione dell'essere e del mistero della salvezza dell'uomo; il pensiero moderno l'ha affogato nel dramma senza principio né fine della «coscienza

senza qualità». Kierkegaard, che può ben essere detto «il solitario dell'amore», ha restituito alla libertà e alla dialettica dell'esistenza il senso ed il nucleo dell'esito dell'enigma del nostro destino. Quindi, a nostro avviso, l'uscita tanto decantata del Nygren è un episodio trascurabile di disinformazione culturale. Restano i due monumenti autentici del capitolo 4 del "De divinis Nominibus" e degli "Atti dell'amore" di Kierkegaard: il primo intento ad elevare l'"éros" classico al livello della "agape" cristiana con qualche raro sprazzo di riferimenti biblici, mentre il secondo - esempio certamente unico nella letteratura moderna - attinge dalla Parola rivelata la natura profonda e le tappe principali dell'attuazione dell'amore cristiano .

10. IL MESSAGGIO SOCIALE DEGLI «ATTI DELL'AMORE»: L'AMORE DEL PROSSIMO

Nel versante dell'edificazione, "Gli atti dell'amore" possono certamente dirsi affini, per complessità e ricchezza di sviluppi tematici, alla grande "Postilla conclusiva". Essi non sono discorsi, anche se sono preceduti da una preghiera, ma costituiscono un trattato diviso in due parti senza proprio titolo, ed ognuna delle parti è articolata (diversamente!) in sezioni o capitoli che portano spesso per titolo un testo biblico riguardante l'amore. Con i «Discorsi edificanti in diverso spirito» ("Un discorso di circostanza dedicato a «quel Singolo»"; "Ciò che abbiamo da imparare dai gigli del campo e dagli uccelli dell'aria"; "Il Vangelo delle sofferenze") Kierkegaard aveva portato, all'inizio del 1847, la categoria del «Singolo» alla sua posizione decisiva ma non ancora al suo vertice. In quei discorsi, e così nei precedenti, come tornerà a fare in quelli posteriori, quella categoria è svolta principalmente sotto l'aspetto personale e religioso: il suo significato per la vita civile e sociale era stato appena sfiorato o toccato di sfuggita. Negli "Atti dell'amore", con un intervallo appena di mezz'anno, le sue riflessioni si concentrano per dare una completa esposizione

all'aspetto sociale dal punto di vista cristiano (182). Con questo scritto egli entra nel vivo della vita comunitaria cristiana, non tanto però sotto l'aspetto della sua organizzazione ufficiale e gerarchica, per la quale non ebbe problemi se non nell'ultima fase della vita - e si può dire che allora, specialmente dall'"Esercizio del Cristianesimo" in poi, la crisi scoppiò e la lotta divenne sempre più veemente proprio a difesa dell'ideale sociale cristiano esposto negli "Atti" come amore del prossimo in Cristo - quando ebbe la percezione netta che la Chiesa ufficiale presentava sempre meno lo smalto evangelico ed entrava sempre più in combutta con le concezioni edonistiche e permissive della borghesia moderna. Perciò negli "Atti" il fondamento o momento centrale nell'orientamento della vita sociale è costituito dal rapporto a Dio che ogni singolo ha e deve avere nel suo rapporto al prossimo: «Iddio deve entrare in ogni pensiero, anche il più nascosto, in ogni sentimento anche il più segreto, in ogni movimento anche il più intimo» (183). Questa subordinazione a Dio di tutte le espressioni della vita produce l'abnegazione ("Selvfornaegtelse"), ch'è il tratto più caratteristico dell'etica personalistica degli "Atti dell'amore", imperniati sul principio cristiano, già accennato, che «Dio è la determinazione intermediaria» ("Gud som Mellembestemmelse") (184), in antitesi con la mentalità moderna e con ogni politica.

L'argomento che Kierkegaard si prefigge è il comportamento con il proprio simile. Quand'egli scriveva, la vita pubblica si andava sempre più allontanando - o «disimpegnando» come oggi si dice - dai principi della moralità e dell'onestà: di qui la sua invocazione evangelica di un laico luterano! (185) -: «Cercate anzitutto il regno di Dio e la sua giustizia» (Matteo 6,33), un principio ch'era del tutto assente dalla vita pubblica del suo tempo, la quale, sull'onda della rivoluzione francese, aveva proclamato la libertà indiscriminata portando in primo piano la folla e la massa e posto come scopo della società il benessere materiale. Di qui, cioè senza un principio assoluto di coesione, era inevitabile la stessa disintegrazione sociale, della quale Kierkegaard fa la diagnosi precisa in due testi contemporanei del

"Diario" che riportiamo in ordine inverso: a) "La disintegrazione". - «Una cosa è quando il popolo, la folla, l'opposizione lottano contro il re, il governo (è ciò che diciamo politica), ed un'altra quando vi son sommosse nello Stato, come quando gli inquilini si accapigliano fra loro - non col padrone di casa, ma tra loro - e la lotta fra i vari piani, dal sottoscala fino alla soffitta, ma tra loro.» E' qui che viene meno la categoria del «prossimo» e l'uomo vive nell'isolamento dell'egoismo, privo di amore e diventa «folla, massa... alle quali si devono le agitazioni [Kierkegaard scriveva nel maggio del 1847] che serpeggiano per l'Europa le quali indicano che la "costituzione" (come quando un medico parla della costituzione di un uomo) si è completamente alterata; avremo in futuro agitazioni intestine, "secessio in montem sacrum"...» . b) "L'integrazione". - «In futuro ogni aspirazione di riforma, se l'interessato è un vero riformatore, si rivolgerà contro la Folla ("Maengde") e non contro il governo... Ora noi dobbiamo cominciare da un altro punto, cioè con lo sviluppo intensivo dello Stato in se stesso. E' allora che viene la categoria "il Singolo": questa categoria è così legata al mio nome, ch'io vorrei che sulla mia tomba si scrivesse: "Quel Singolo"» (186). L'antitesi quindi non è fra Singolo e società ma fra Singolo e massa, ossia fra l'uomo come soggetto responsabile e il collettivo anonimo che diventa facile preda dei mestatori della politica. Per Kierkegaard l'uomo «diventa» un (il) Singolo mettendosi davanti a Dio, ossia in virtù di un rapporto assoluto all'Assoluto, cioè di un'istanza superiore agli ordinamenti puramente umani della democrazia moderna che procede dal basso (gli intrighi e i compromessi dei partiti al governo o all'opposizione, la sopraffazione del numero nelle elezioni politiche, nelle rappresentanze dei Parlamenti, eccetera) . L'imperativo morale passa attraverso l'uomo e si esercita verso il prossimo, ma si fonda e trae la sua obbligazione assoluta dal rapporto che ogni Singolo ha anzitutto con Dio. Quindi quando Kierkegaard parla dell'amore del prossimo (spec. Prima Serie, Discorsi 2 B e 2 C) egli intende questo amore come «compito morale»; ma l'autentica moralità dell'agire si trova soltanto nel

rapporto di persona dell'uomo con Dio quale è insegnato dal Cristianesimo, perché soltanto nell'amore cristiano vengono superate le «differenze» che dividono gli uomini e li mettono l'uno contro l'altro. Nell'amore cristiano, al quale Kierkegaard dedica il suo libro degli "Atti", non vi sono più distinzioni di rango sociale di nessun genere, ma il rapporto sociale è uguale per tutti perché ognuno, nell'assolvere il suo compito, deve rapportarsi a Dio. L'errore dell'età moderna è quello di aver sostituito, sia nella vita privata come in quella pubblica, l'uomo a Dio: così il conoscere è diventato preda del dubbio e l'agire un turbine, una «bufera infernal che mai non resta» (187). Per Kierkegaard un'etica ed una sociologia - come si vuole presentare ai nostri giorni - di tipo orizzontale, senza strutture di valore e senza un vertice che sia insieme di partenza e di arrivo - Dio -, è un controsenso, un "lucus a non lucendo". Pertanto il rapporto al prossimo, non diverso dal rapporto a Dio ch'esso deve includere, è un rapporto d'interiorizzazione ("Inderliggorelse"), e solo a questo modo la libertà diventa realtà: l'amore del prossimo così s'impone verso «tutti gli uomini senza eccezione» . L'amore del prossimo in concreto comporta tre aspetti che s'integrano e si richiamano l'un l'altro: essi formano i tre paragrafi del Discorso 2 della Prima Serie (188). Anzitutto, l'uomo obbedisce al precetto di amare il prossimo quando è lui stesso che diventa il prossimo per l'altro uomo, come ha fatto il «buon Samaritano» della parabola lucana: a questo compimento non è sufficiente l'impulso o la simpatia immediata delle reazioni spontanee, ma occorre elevarsi al «tu devi» divino. Pertanto, anche se l'uomo - è l'ipotesi di Kierkegaard - vivesse in un'«isola deserta» ("ode 0e"), egli dovrebbe rinnegare il suo egoismo per portarsi con l'animo a tutti gli uomini senza eccezione. Poi, e questo costituisce il fondamento del punto precedente, ognuno deve approfondire la sua riflessione etica pensando che in ogni uomo Dio ha posto un principio eterno (189). Quindi ogni uomo assume una rilevanza e un valore eterni; ed è ciò che Kierkegaard qui chiama «l'uguaglianza dell'eternità» ("det Eviges Ligelighed"), per la quale ogni uomo può ugualmente

avere accesso a Dio, e quindi «soltanto nell'amore del prossimo l'Io che ama è determinato puramente come spirito ("som Aand") ed il prossimo è una determinazione puramente spirituale» (190). Perciò - e l'osservazione ci sembra profonda per una fenomenologia della coscienza - l'altro diventa oggetto d'amore, non perché è un «altro Io», ma perché è il prossimo, ed è il prossimo perché è considerato «davanti a Dio». Per questo - ed è il punto più alto nel superamento dello stadio estetico - il vero amore del prossimo comporta «l'aiutare il proprio simile a diventare un Io spirituale aiutandolo ad amare Dio». Di qui la formula: «"Amare Dio è in verità amare se stesso; aiutare un altro uomo ad amare Dio è amare un altro uomo; essere aiutati da un altro uomo ad amare Dio è essere amati"» (191) .

Il terzo e conclusivo momento, che abbraccia le Sezioni quarta e quinta della Prima Parte, richiama il dovere di «amare gli uomini che vediamo» ossia di «amarci gli uni gli altri»: è in questo che consiste la pratica dell'amore. Kierkegaard spiega: «Quando il dovere di amare è di amare gli uomini che vediamo, questo comporta che nell'amare i singoli uomini non si deve pretendere o desiderare di conoscere il come ("hvorledes") questo uomo debba essere» (192). Si tratta dell'esigenza cristiana per cui l'uomo deve cominciare con l'amare Dio, l'Invisibile, perché è così ch'egli impara cos'è l'amare: ma questo si vede quando egli ama il fratello che vede. La profondità e l'intensità del suo amore per l'altro uomo dipendono completamente dal suo amore a Dio. Di qui la conclusione: «Non c'è alcun limite per l'amore; se si deve compiere il dovere, esso dev'essere illimitato e resta immutato comunque l'oggetto possa cambiare». Questo è confermato dall'esempio che Cristo stesso ci ha lasciato: con tale richiamo alla trascendenza teologica dell'amore si chiude la Prima Parte dell'opera .

La Seconda Serie si concentra sul Singolo che deve praticare l'amore, quindi sull'aspetto o impegno personale dell'etica. Questo si vede tra l'altro dall'uso frequente delle espressioni «l'amoroso» ("den Kjerlige"), «il vero amoroso» ("den sandne Kjerlige"), «il

vero amore» ("den sandne Kjerlighed"), e simili, per indicare la persona che si esercita senza posa nell'abnegazione, la quale è la condizione perché si possa realizzare l'amore del prossimo in generale quale il Cristianesimo esige. Perciò Kierkegaard prende il suo punto di partenza, come si è accennato, dall'inno all'amore di san Paolo (1 Corinzi 13) e l'espone e lo sviluppa a cominciare dalla prima proposizione: «L'amore edifica» (1 Corinzi 8,1) (193), che abbiamo già preso in esame nell'esposizione dell'essenza dell'edificante. La posizione di Kierkegaard a questo punto può riuscire sorprendente quando afferma che rispetto all'amore occorre assumere un atteggiamento ch'è eternamente uguale per tutti, ossia che «l'amare è presupporre l'amore», nel senso che «aver amore è presupporre l'amore negli altri e, di conseguenza, essere amorosi è presupporre che gli altri siano amorosi». Perciò chi credesse di essere amoroso, ma insieme pensasse che gli altri non sono amorosi: no, alto là! ("stop!"), dice Kierkegaard, qui c'è una "contradictio in terminis", perché essere amoroso consiste proprio nel presupporre che gli altri siano amorosi (194) . Ed ora Kierkegaard segue punto per punto, con opportuni sviluppi, la concisa esposizione paolina, concentrandosi sull'affermazione che «l'amore è superiore alla fede e alla speranza» (195) e questo perché l'amore esprime sempre un atto operante. Pertanto, continua Paolo, e Kierkegaard lo segue, mentre nella vita futura la fede e la speranza si dileguano, l'amore invece rimane sempre attuo e «non cade mai» ("oudépote piptei"); mentre, ancora, la fede e la speranza si rapportano alla possibilità, l'amore riguarda la realtà attuale (196) .

Se si legge con attenzione il testo kierkegaardiano sull'amore, specialmente di questa Seconda Parte, si ha l'impressione che Dio sia il riferimento di fondazione ed invece il prossimo, l'amore del prossimo per l'appunto, costituisca il compito reale dell'etica cristiana. Verrebbe allora da pensare che, tralasciato l'egoismo come negazione, due sono o potrebbero essere le formule dell'amore: a) o quella di amare il prossimo partendo da Dio, perché è Dio che ce l'ordina; e per riguardo a Lui, ch'è creatore e

padre di tutti gli uomini che ci ha resi tutti fratelli in Cristo, ci apriamo al rapporto di benevolenza con chiunque, anche con coloro che ci avessero ingiustamente fatto del male, causato sofferenze, tradito la nostra fiducia... perdonando sull'esempio di Cristo (confronta "L'esercizio del Cristianesimo", spec. P. 3), eccetera: possiamo indicare quest'amore come «verticale discendente»; b) oppure quella di indirizzare e subordinare ogni nostro rapporto al prossimo in quanto esso ha la stessa nostra natura ed è direttamente a nostra portata di mano nelle sue molteplici necessità fisiche e spirituali, eccetera . Nel primo caso Dio si presenta come il punto di partenza e il prossimo come quello di arrivo; nel secondo, viceversa, è il prossimo il punto di partenza e pertanto anche gli oggetti dei nostri atti di amore sono le «opere di misericordia», di cui lo stesso Kierkegaard parla espressamente negli Atti: questo è l'amore «verticale ascendente» . Sembra che la tesi e la struttura degli "Atti dell'amore" seguano piuttosto il secondo schema, che si potrebbe dire etico-mistico, mentre il primo è allora mistico-etico . Nella realtà della vita cristiana le due formule non fanno, ci sembra, differenza sostanziale: forse possono ricordare l'antica discussione sulla superiorità della vita attiva o di quella contemplativa (così che anche nella storia della Chiesa, e tuttora, si presentano e si distinguono ordini e famiglie religiose, altre di vita attiva e altre di vita contemplativa). Com'è noto, san Tommaso ha optato per una forma di vita mista, la quale cioè parte dalla preghiera e contemplazione e procede all'azione, cioè al servizio spirituale dei fratelli. Ora, per una «verifica cattolica» degli "Atti dell'amore", ci sembra di poter affermare che, per esempio, santa Caterina da Siena sta piuttosto, con Kierkegaard, per la seconda formula, cioè per l'emergenza dell'amore del prossimo ossia della socialità dell'amore: probabilmente è stato sempre così nella vita cristiana autentica, ma ora questa formula sembra particolarmente attuale. Nel "Dialogo della divina Provvidenza ovvero libro della Santa Dottrina" (197), dove parla del «secondo grado», la Santa parla in nome di Dio: «lo vi richieggo che voi mi amiate di quello amore

che lo amo voi. Questo non potete fare a me, però che lo v'amai senza essere amato. Ogni amore che voi avete a me, m'amate di debito e non di grazia, perché 'l dovete fare, e lo amo voi di grazia e non di debito. Si che a me non potete rendere questo amore ch'lo vi richieggo. E però v'ho posto in mezzo del prossimo vostro, acciò che facciate a lui quello che non potete fare a me, cioè di amarlo senza alcun rispetto di grazia e senza aspettare alcuna utilità. E io reputo che facciate a me quello che fate a lui» (198). Ma la stessa Santa esprime con insolita forza che Dio ha creato l'uomo e poi l'ha redento: «O amore ineffabile, benché nel lume tuo vedessi tutte le iniquità che la tua creatura doveva commettere contro la tua infinita bontà, tu facesti vista quasi di non vedere, ma... come pazzo ed ebbro d'amore t'innamorasti e per amore la traesti da te dandole l'essere alla imagine e similitudine tua» (199) .

Qualcuno ha voluto sostenere, probabilmente per un apriori confessionale, che Kierkegaard non era un mistico: le numerose e ardenti preghiere da lui composte, la massa dei discorsi e dei pensieri edificanti, il rifugio continuo nella parola della Bibbia e di Cristo in particolare, l'esaltazione ch'egli fa del distacco dell'anima dai beni terreni e della continua elevazione a Dio e qui, negli "Atti", la celebrazione dell'amore del prossimo, lo mettono in consonanza con i mistici ed in particolare, per gli impeti improvvisi, con Caterina ch'egli non riuscì a conoscere .

Ancora qualche osservazione. L'opera o atto maggiore dell'amore è perdonare i peccati del prossimo, secondo l'ammonimento di san Pietro: «L'amore nasconde la moltitudine dei peccati» (1 Pietro 4,8), un testo che dà anche il tema ad alcuni "Discorsi edificanti". E' questo anche il senso dell'espressione paolina che «l'amore rimane». Di qui la speciale importanza e lo sviluppo che nel Discorso 7 è dato alla «misericordia» fin dal titolo: «La misericordia è un atto di amore anche quando non può dare nulla e non è in grado di fare nulla». Tale formula, per una coscienza cristiana, ha valore di principio ed è propriamente diretta contro i movimenti atei socialisti e comunisti (200), che

allora stavano sorgendo, i quali ponevano e continuano a porre il senso e lo scopo della vita dell'uomo nel danaro e nel benessere economico. Ciò che importa soprattutto non è la quantità materiale dell'aiuto, ma il «modo» ossia il "come" (201), cioè quale «atto di amore» .

L'opera si avvia verso la fine, raffinando contemporaneamente la sottigliezza della dialettica e la commozione dell'evocazione dell'interiorità dell'amore come rapporto di donazione al prossimo: Discorso 8: «La vittoria della riconciliazione nell'amore che guadagna il vinto». Secondo Kierkegaard si danno «due vittorie», di cui la prima è nell'evento come tale, mentre la seconda consiste nel riuscire a «conservare» ("bevare") la prima, confidando in Dio che ha aiutato, come terzo (il primo!), a ottenere la prima vittoria. Così ambedue, vincitore e vinto, si umiliano davanti a Dio. Alla memoria del padre è dedicato il Discorso 9: «L'atto d'amore di ricordare un defunto», nel quale la "pietas" cristiana trascende il tempo e approda al lido dell'eterna pace. Il Discorso 10 e ultimo: «L'atto d'amore di celebrare l'amore», è il ritorno dell'atto nel suo fondamento. Se l'atto d'amore di «ricordare un defunto» è l'atto più disinteressato, più libero e più fedele perché assolve un dovere eterno (202), l'atto d'amore di celebrare l'amore esige all'interno ("indefter") l'abnegazione e all'esterno ("udefter") il disinteresse che si sacrifica. E Kierkegaard ricorre ancora alle parole dell'Apostolo: «Noi cerchiamo di guadagnare gli uomini», a cui seguono le altre: «ma noi siamo manifesti davanti a Dio» (2 Corinzi 5,11) (203) .

L'opera si chiude, in completa serenità, con le riflessioni sul precetto giovanneo: «Figlioli, amatevi l'un l'altro» (1 Giovanni 4,7), che i cristiani primitivi hanno accolto come criterio di riconoscimento della propria fede e che Kierkegaard interpreta genialmente con la formula di «rendere la pariglia» nel senso evangelico e cristiano, cioè della mitezza dell'eternità in contrapposizione al severo «occhio per occhio e dente per dente» della Legge antica. Qui Kierkegaard attinge il vertice supremo dell'edificazione cristiana: «Il cristiano rendere la pariglia è: come

tu fai con gli altri, del tutto allo stesso modo Dio farà con te» (204), che è l'espressione della massima severità e della più consolante mitezza .

11. «GLI ATTI DELL'AMORE» E L'ATTESA DELL'ULTIMA CRISI

La produzione edificante di Kierkegaard è stata finora esplorata appena in parte e non ancora esaminata nel succedersi dei suoi nuclei dinamici: uno studio serio del suo pensiero esige ch'essa sia collocata nel posto e interpretata nel senso che l'autore ha indicati con precisione e fermezza nei vari "Scritti sulla comunicazione" . Neppure Kierkegaard, come tutti i grandi spiriti creativi, è sfuggito al destino del fraintendimento spesso vuoto e pacchiano: indice della miseria spirituale dei tempi, di ieri nell'Ottocento e di oggi nel Novecento. Ma, per quanto complessa possa sembrare la sua dialettica e sorprendente il suo virtuosismo stilistico, si deve riconoscere che Kierkegaard non ha barato al gioco ma ha messo le sue carte chiare sul tavolo: "Gli atti dell'amore" ne sono una prova lampante (205), e la cultura contemporanea, filosofica, religiosa, teologica ed anche estetica, deve fare i conti con lui .

L'opera che presentiamo è, per ricchezza di riflessioni e serenità di stile ed insieme per l'appassionata e continua partecipazione dell'Autore, fra le prose più originali nella letteratura edificante di tutti i tempi. Forse qualche lettore cattolico, o cristiano semplicemente, di palato più fine avrebbe desiderato maggiore concretezza sia sotto l'aspetto fenomenologico della descrizione degli atteggiamenti vari e mutevoli della psiche nel rapporto al prossimo, sia nella presentazione - e qui la carenza sembra ancora più vistosa del fondamento del rapporto d'amore che il credente deve avere sia con Dio sia, e specialmente, con Cristo, il quale ha reso concreta la nostra filiazione soprannaturale con Lui in Dio, e di conseguenza anche la fraternità universale di uomo a uomo come aveva proclamato san Francesco. In questo senso la Seconda

Serie sembra più carente della prima: non bastano pochi accenni alla figura e all'opera di Cristo; soprattutto i rari e pallidi riferimenti alla sua Passione e Morte, che ci ha meritato il perdono dei peccati e donato la grazia della vita eterna, sembrano occasionali e appena di scorcio, certamente insufficienti a sostenere la vigorosa e azzeccata conclusione del cristiano «rendere la pariglia». Bisogna però anche aggiungere che, almeno per quanto riguarda noi oggi, l'inesauribile vena del "Diario" non solo colma le eventuali lacune ma è sempre, o quasi sempre, in grado di far cadere la luce sul punto giusto e di orientare il lettore senza deluderlo. Per questo abbiamo accostato Kierkegaard a Dante e a Shakespeare...: la frangia di ombra, l'aura di mistero, l'irrequietezza sfumata delle immagini rivelano il genio, che non si può non riconoscere, anche se lo stesso genio può avere nella sua opera incertezze e lacune. E fa bene la critica intelligente a rilevarle .

Detto questo, i presenti "Atti dell'amore" costituiscono un passo obbligato per afferrare il significato e la consistenza della protesta di Kierkegaard contro le illusioni dell'immanenza moderna. Qui, negli "Atti", egli ha mostrato lo svuotamento totale di ogni autentica moralità ch'essa ha prodotto: il "cogito" moderno ha eliminato la stessa etica classica ed ha riportato l'uomo alla barbarie, cioè alla sopraffazione dell'azione per l'azione. Per Kierkegaard una vita umana, e tanto più una vita cristiana autentica, dev'essere una «comunicazione», non una competizione, un dono ed un servizio non a chi diciamo semplicemente l'altro ma a colui che è e sentiamo come nostro "prossimo", col quale - anche se fosse nostro nemico - siamo sempre in debito di amore. Espressioni e principi del tutto insoliti, anzi del tutto assenti nell'etica moderna, dominata da una cultura che ha apostatato dal Cristianesimo ed ha negato Dio, sommo Bene, e la legge naturale. Ma Kierkegaard ha visto ancora più a fondo: messo sull'allarme dai movimenti rivoluzionari che agitavano l'Europa, ha individuato quasi in filigrana e denunziato il tradimento concertato ai danni dell'uomo comune da parte della

politica senza scrupoli, figlia di una filosofia senza morale (Hegel). Benché vissuto in una Danimarca situata ai bordi delle grandi nazioni europee, Kierkegaard poté seguire il processo di decadimento spirituale della Chiesa danese, la quale non mostrò neppure di accorgersi della bufera in arrivo; non deve meravigliare allora se un diagnostico radicale, come il nostro terribile polemista, abbia bollato la «Cristianità stabilita», per la sua inerzia e acquiescenza, di tradimento e di apostasia dal Cristianesimo .

12. TEMI E PROBLEMI DEGLI «ATTI DELL'AMORE»

Resta ferma nella produzione kierkegaardiana la duplice distinzione fra gli Pseudonimi e i "Discorsi edificanti", sulla quale, com'è stato sopra riferito, sia gli "Scritti sulla comunicazione", sia i "Papirer" fanno completa luce. Ma, a guardare le cose più da vicino, incontriamo sfumature varie nell'una e nell'altra sezione di scritti, che non è facile rilevare: effetto forse dello spirito sempre in movimento dell'Autore, che non obbedisce a schemi, neanche a quelli che si era proposti e preferisce lasciarsi trasportare dall'onda di sviluppo dell'idea. Tale ci sembra il caso della presente opera la quale, a giusto titolo, è stata considerata centrale nel travolgente itinerario dell'Autore (206); uno scritto che sembra stare a sé nella stessa selva della sua produzione edificante, come il nucleo della concezione dell'etica cristiana della vita, lasciata fuori quadro da Victor Eremita nella seconda parte di "Enten-Eller" ("Aut-Aut"). Molte sono le domande che questo scritto pone ad un lettore attento che desidera camminare accanto all'autore . a) "«Discorsi» edificanti o «trattato» di edificazione?" - La Prima Serie inizia, al modo dei precedenti Discorsi edificanti, con una «preghiera» ("Bon"), ma essa manca in apertura della Seconda Serie, che pur ripete la Prefazione alla Prima Serie: poche volte (207) troviamo la consueta abbreviazione «m.T.» ("min Tilhorer" = mio uditore) (208). Ancora: mentre i Discorsi 1 e 2 A della Prima Serie hanno per tema un testo biblico (Luca 6,44 e Matteo 22,39), i

Discorsi 2 B e 2 C partono "ex abrupto"; un testo biblico ritorna nei Discorsi 3 A (Romani 13,10), 3 B (1 Timoteo 1,5), 4 (1 Giovanni 4,20) e 5 (Romani 12,10) (209). Nella Seconda Serie, che sembra più strettamente dottrinale, solo la metà dei Discorsi porta il testo-biblico, cioè 1-4 e 6: però il Discorso 8 («La vittoria della riconciliazione nell'amore che guadagna il vinto») inizia con la citazione di Efesini 6,13. Facciamo questi rilievi per segnalare la libertà di scrittura dell'Autore, che non si tiene legato ai canoni del genere letterario in cui si muove, ma segue unicamente il movimento del pensiero (210) .

"Gli atti dell'amore" sono propriamente un'opera di pensiero, naturalmente di natura religiosa, più che «discorsi» secondo lo schema finora seguito e che Kierkegaard riprenderà nei "Discorsi edificanti" che seguono all'edificante Anti-Climacus . Di queste variazioni metodologiche Kierkegaard non fa alcun cenno negli "Scritti sulla comunicazione": abbiamo invece un testo preciso del "Diario" che riguarda la «diversità» del nostro scritto, anche se non vi è espressamente nominato. Il testo è del 1847, quindi contemporaneo, e porta il titolo: «La differenza fra il discorso edificante e una riflessione». Si noti che gli "Atti" hanno per sottotitolo: «... riflessioni cristiane...», con un preciso significato metodologico che Kierkegaard esplicita nella Prefazione: «Si tratta di riflessioni cristiane», non riguardanti l'amore ma gli «atti dell'amore». La differenza è spiegata diffusamente nel testo del "Diario": «Una riflessione non presuppone determinazioni di concetto come date e comprese; essa perciò non deve tanto commuovere, mitigare, tranquillizzare, persuadere, quanto stimolare ed eccitare gli uomini ed acuire il pensiero. Il momento della riflessione precede pertanto l'azione ed ha perciò lo scopo di coordinare il movimento di tutti i suoi momenti». Si tratta quindi di un momento di pausa in preparazione all'azione dell'edificazione. Kierkegaard spiega, richiamandosi a Socrate: «La riflessione può essere un "tafano", il suo colorito (211) perciò è tutt'altro dal discorso edificante che riposa nell'impressione interiore ("Stemning"), mentre la riflessione dev'essere impaziente

in senso buono, ardente nell'impressione. Qui è necessaria l'ironia ed un ingrediente notevole di comicità. Verrebbe anzi da ridere un po' al vedere che frattanto quanto più il pensiero ribassa tanto più diventa importante». Altri sono il compito e la natura del discorso edificante: «Un discorso edificante sull'amore presuppone che gli uomini essenzialmente sappiano cos'è l'amore ed ora si cerchi di guadagnarli ad esso. Ma invero non è questo il caso .

Perciò la "riflessione" li deve acciuffare per il collo, chiamarli, capovolgerli, con la dialettica della verità, sollevarli ed abbassarli nel loro comodo modo di pensare» (212). La differenza indicata sembra abbastanza chiara: però ha più il significato di una sottigliezza o di uno scrupolo, propri del virtuosismo letterario dell'autore . b) "Significato ed importanza del «prossimo»". - Tre sembrano i protagonisti del nostro «trattato spirituale» (chiamiamolo così!) (213), od anche, se vogliamo usare termini astratti, tre i punti di riferimento dell'opera: l'io (il Singolo), il prossimo (tu, gli altri...) e Dio (l'Assoluto e Cristo, specialmente nella parte finale dell'opera). Ma il vero protagonista o principale punto (oggetto) di riferimento è il «prossimo» ("Naesten", il «Tu»), e ciò sorprende da parte di chi, come Kierkegaard - pur capovolgendo l'io formale trascendentale dell'idealismo nell'io reale personale -, riconosce come soggetto e attore primario «quel Singolo» ("hiin Enkelte"). Però è un fatto che proprio la produzione edificante fin dall'inizio è dedicata a «quel Singolo che io con gioia e riconoscenza chiamo il mio lettore, quel Singolo ch'io cerco e che mi allarga le sue braccia, quel Singolo ch'è disposto a lasciarsi trovare disposto abbastanza per incontrarlo, e lo trova nel momento dell'incontro o lieto e gioioso oppure affaticato e grato» (214). Anche nell'atmosfera immediata di questo primo periodo di attività (quello che nell'Introduzione al "Diario" abbiamo chiamato il «ciclo di Regina») la segreta destinataria ed in certo modo la protagonista ideale è la ex fidanzata; tuttavia il destinatario reale è «il lettore» che vuole mettersi e si mette in comunicazione, attraverso le pagine dei "Discorsi", con l'atmosfera del suo spirito: quindi al primo posto è

ogni uomo, quello che Kierkegaard spesso indica come l'«uomo comune» (215) . "Gli atti dell'amore" si realizzano come la dialettica di Io-Tu-Dio, il triangolo dell'amore dove Dio sta al vertice ed Io e Tu ci troviamo alla base; ma in modo che Dio è prima il legame, la «determinazione intermedia» ("Mellembestemmelse") ed insieme, anzitutto, il fondamento, quasi per un rovesciamento di rapporti come esige l'attuazione cioè la scelta della libertà. Infatti l'Io e il Tu possono mettersi e trovarsi in un rapporto di amore in quanto l'uno e l'altro si costituiscono nella forma de «il Singolo», e tale si diventa, per Kierkegaard, soltanto mediante il rapporto assoluto a Dio. Siamo quindi agli antipodi dell'uomo monocorde ed orizzontale di Feuerbach e Stirner, i quali - benché a diverso titolo ma sul medesimo fondamento (il «resto antropologico» del "cogito") - lasciano l'uomo in balia della situazione nel suo accadere empirico o "lassensein" dei "disiecta membra" dei singoli uomini che s'incontrano per caso e svaniscono come in un mondo di ombre .

Così il concetto di «prossimo», come tutti i concetti della struttura dell'esistenza, ha un'origine biblico-religiosa. E' Kierkegaard stesso, nella nostra opera, che presenta la figura paradigmatica della parabola evangelica del «Buon Samaritano» (Luca 10,30 s.s.), alla quale richiama già un testo giovanile del "Diario": «E' strano che nella parabola del buon Samaritano, Cristo dia una definizione singolare del prossimo. Si crede in generale che il prossimo sia colui al quale si può chiedere qualche cosa. Ora Cristo sembra indicare che si deve badare non tanto ad ingrandire il numero di quelli che si possono dire il proprio prossimo, quanto ad "essere noi stessi il prossimo" di un grande numero. Poiché Egli domanda: "Chi [dei tre] è stato il prossimo di chi è incappato nei ladroni?". - La risposta [del dottore della Legge] fu: "Colui che fece del bene a quel poveretto!" . Dunque, non colui sul quale egli avrebbe anzitutto potuto far conto, ma l'uomo che fece di se stesso il prossimo» (216). Pertanto, con il concetto cristiano di «prossimo» rispetto a ciò che sul piano meramente naturale ossia antropologico è soltanto «l'altro uomo» (l'altro Io), si opera un

salto di qualità rispetto all'amore e all'amicizia sul piano della reciprocità univoca degli affetti e rapporti umani .

Può sorprendere che in questo contesto teologico-metafisico, in cui si pone per Kierkegaard ogni problema dell'esistenza, l'amore naturale e l'amicizia, come sopra si è visto, sembrano deprezzati e relegati nella sfera estetica. Infatti l'impressione immediata dei testi - e questo risulta apertamente nella nostra opera - è di una «contrapposizione»: ma Kierkegaard conosceva bene la dottrina aristotelica della "philia", e prima ancora egli si richiama all'esempio di Socrate anche in un sorprendente testo contemporaneo del "Diario" che mi sembra risolva bene l'apparente impasse: «L'idea di Socrate di "amare il brutto" è in sostanza la dottrina cristiana di amare il prossimo. Perché il brutto è l'oggetto riflesso, dunque etico; mentre il bello è l'immediato che noi tutti siamo più che contenti di amare. In questo senso il prossimo è il brutto» (217) . Però, se si vuole togliere ogni occasione di equivoco, e d'accordo con lo stesso Kierkegaard, il precetto cristiano trascende ogni etica naturale, perché esige «l'amore dei nemici» come fece appunto il Samaritano della parabola .

c) "Il «dovere» di amare come ritorno al fondamento". - Il primo carattere dell'amore non è però (e «per ciò») la dialettica di persona a persona (di Io-Tu per sé stanti), né della promozione del «prossimo», nel senso del genere umano, al "primum ethicum", come nell'imperativo categorico di Kant. Il fondamento della morale kierkegaardiana è il "Sollen" come dovere teologico, l'obbligazione assoluta che è tale perché si fonda sull'Assoluto: e così il "primum ethicum" deriva e si fonda sul "primum theologicum". Infatti, nello sviluppo della prima parte degli "Atti" (2 A), al primo posto viene: «Tu devi ("skal") amare», seguito dall'oggetto ("Naesten" = il prossimo - 2 B) e infine dal soggetto ("Du" = tu, ch'è ciascuno di noi) .

L'originalità della posizione kierkegaardiana si potrebbe esprimere dicendo che in essa l'obbligazione etica assoluta coincide con l'assoluta dipendenza creaturale come risposta dello

spirito finito che si riporta al suo fondamento: si potrebbe quindi parlare di una coincidenza al vertice del supremo atto teoretico col primo atto pratico. La ragione profonda si legge in un testo polemico sulla scienza moderna (G. C. Carus): «L'etica ha abbastanza compiti per me... O forse ho bisogno di sapere... come avviene il movimento del sistema nervoso, per credere in Dio e amare gli uomini?... e chissà se con questa molteplice conoscenza di analogie..., di questo o di quel fenomeno, non perderò sempre più l'impressione della legge morale: Tu devi, tocca a te? Tu non hai da impicciarti con nessun altro uomo, anche se cadessero insieme cielo e terra: tu devi» (218). Sta qui il nocciolo della crisi morale dell'età moderna: «Ecco, questa è la missione dei tempi nostri. Di predicare il Cristianesimo non c'è più bisogno: è stato predicato abbastanza, ma è questo "Tu devi" che il missionario della Cristianità deve annunziare. I pastori ed i vescovi non l'hanno capito, anche se l'avessero capito non oserebbero farlo.. . perché questo "tu devi" riguarda te stesso: ecco quel che non garba agli uomini». E conclude con uno sguardo alla "Weltgeschichte", agli antipodi di Hegel: «Tutta l'età moderna ha dovunque perduto, soprattutto in politica, l'idea che esiste un "tu devi". Per via dell'Ortodossia (219), il Cristianesimo ha perduto il suo " tu devi" . Ecco, dove sta il male. Non c'è bisogno di essere profeta per vedere quanto costerà il raddrizzare questa faccenda: ai missionari onesti costerà quanto costava una volta l'introdurre il Cristianesimo in un paese pagano, perché ora si tratta d'introdurlo nella Cristianità» (220) .

L'imperativo etico pertanto diventa categorico soltanto se si presenta come imperativo teologico: è ciò che Kierkegaard viene approfondendo nel "Diario": «Si è detto spesso che se Cristo tornasse sulla terra, sarebbe di nuovo crocifisso. Questo non è del tutto vero. Il mondo ha cambiato, ora vive nella intelligenza. Perciò Cristo sarebbe deriso, trattato da pazzo, come uno di cui ci si prende beffe. Quest'antinomia deve ora essere risolta: si "deve" credere proprio ciò che il criterio mondano e terrestre, coi suoi motteggi, metterà in ridicolo. Questo "si deve" è un colpo ancora

più forte del "credo quia absurdum"... ora sono in ballo e cielo e inferno: tu "devi"». E questo si applica nel rapporto al Cristianesimo: «La faccenda sta in questi termini- il Cristianesimo "deve" essere accettato. C'è una forza in cielo e in terra che dice ad ogni uomo: tu "devi" credere» (221) .

Soltanto in funzione e nell'attuazione (con salto-slancio infinito) del «"tu" devi» anche il «tu» diventa un «"io" davanti a Dio», ossia il "Singolo" come soggetto morale. Ma qui il «davanti a Dio» viene esplicitato - come subito diremo - con il «davanti a Cristo», che diventa il "prius" esistenziale assoluto, cioè il fondamento di "ogni autentico rapporto di libertà come atto di amore" (222). Quindi, rapporto assoluto all'Assoluto in senso ascendente come fondazione, ed in senso discendente come attuazione. E' in funzione di siffatto rapporto assoluto che «tu devi amare il prossimo»: ossia, non solo il "tu" si porge come il «prossimo» e il «dovere» come atto di amore, ma, soprattutto - è la lezione dominante della parabola del Buon Samaritano -, ognuno deve «presupporre» l'amore "nel" prossimo e, più precisamente e profondamente, è in questo «pre-supporre» (come «dono» totale, disinteressato, cioè con «abnegazione»...) che consiste l'essenza dell'amore cristiano. Nella "Malattia mortale", la formulazione della struttura teoretica dell'Io come spirito è il «rapportarsi del rapporto [fra finito-Infinito, tempo-eternità, possibilità-necessità...] che si rapporta a se stesso fondandosi in trasparenza nella potenza che l'ha posto», ch'è insieme la definizione della libertà (223). E' ciò che Kierkegaard chiama con ragione «l'Io teologico» .

L'edificante di Anti-Climacus approfondisce pertanto la «svolta cristologica», già delineata con cenni sparsi specialmente nella seconda parte degli "Atti": «Cristo è venuto al mondo, [non solo] perché Egli era l'Assoluto - di qui ora, sul piano esistenziale, il "tu devi" diventa assoluto alla seconda potenza-» ... ma anche per salvare il mondo: cioè fu per Lui una sofferenza enorme dal punto di vista umano prendere quella risoluzione, e questo certamente «perché Egli era l'Assoluto» (224). Con l'Incarnazione, mediante la

quale Dio in Cristo entra nel tempo nella «figura di un uomo», anzi di "servo", secondo il testo paolino ("morphé doulou": Filippesi 2,7), l'uomo può e deve rapportarsi al fondamento come al Salvatore ch'è anche il Modello, così da amare Dio in Cristo e Cristo nel prossimo: è questo per noi l'ultimo (e pertanto il primo) fondamento e senso e realtà effettiva dell'amore del prossimo. La formula allora è di presupporre l'amore nel prossimo non soltanto in virtù del rapporto a Dio, ma anche e soprattutto perché Dio in Cristo si è fatto uomo ed in ogni uomo - che è diventato più che prossimo perché ora è fratello in Cristo - dobbiamo vedere «in trasparenza» - secondo l'espressione degli Atti - lo stesso Cristo: il vero, cioè l'autentico «Buon Samaritano» dell'uomo, che si è curvato «misericordioso» sull'umanità, lasciata mezzo morta dai briganti sulle vie della continua discesa della storia dalla Gerusalemme della sua vocazione divina alla Gerico delle aberrazioni ed illusioni dell'io autonomo, senza legge e senza amore . Era difficile prevedere, dopo il complicato gioco degli Pseudonimi ed il labirinto speculativo della "Postilla" del 1846, la fioritura della seconda produzione edificante che ha per centri - come due fuochi dell'ellisse - "Gli atti dell'amore" (1847) e "Il Vangelo delle sofferenze" (1848). Questa produzione ci porta sulla soglia e ci apre le porte della dialettica della salvezza, sviluppata - già l'abbiamo indicato - dalla teologia cristologica di Anti-Climacus, che rimane ancora l'unica cristologia esistenziale, quale tentativo di elevazione suprema, nel bailamme di tanta letteratura laica e di non poca letteratura religiosa dell'Occidente (quell'Occidente che tuttavia ha oggi il pudore e l'onestà, che gli mancava nella prima metà del secolo, di «non dirsi più cristiano»). Allora, per colui che s'impegna oggi ad amare il prossimo, è sul fondamento di questo «ecumenismo di anime morte» - che non riconoscono Dio e rifiutano Cristo - che deve sorgere in ogni coscienza religiosa l'esigenza, senza limiti e senza frontiere, d'illuminare quell'assenza e di trasformarla in presenza .

La produzione edificante di Kierkegaard può essere di stimolo, nel clima della chiamata dei laici all'apostolato attivo

raccomandata dal Vaticano Secondo (225), a muovere gli scrittori cattolici per un impegno concreto dell'apostolato della penna: uomini di arte e di pensiero, della politica e dell'industria... con la testimonianza pubblica e l'iniziativa personale, non limitata alle celebrazioni ufficiali, della propria fede. La miscredenza e l'indifferenza in cui sta scivolando, in quest'epoca di benessere, anche il cattolicesimo, esigono di abbandonare i nascondigli elitari, per camminare accanto a quello che Kierkegaard chiamava «l'uomo comune», il quale, per il cristiano, non è semplice «uomo della strada» ma il nostro «prossimo» che da ciascuno attende «l'atto di amore». Così per il cristiano anche lo scrivere, e prima il cercare e il pensare, diventa un «atto di amore» .

CORNELIO FABRO

NOTE ALL'INTRODUZIONE

N. 1. Confronta S. Kierkegaard, "Il problema della fede", a cura di C. Fabro Brescia 1978, spec. parti 4 e 5, p.p. 199 s.s., 249 s.s .

N. 2. Lo stesso Kierkegaard è stato l'occasione di non poche conversioni di intellettuali protestanti al cattolicesimo: ricordiamo, e ricorderemo ancora, l'amico pastore Kofoed-Hansen, i traduttori dei "Papirer" A. Dru e Th. Haecker... Posso attestare altrettanto, per averlo sentito direttamente dai protagonisti, del teologo E. Peterson (interlocutore di K. Barth) che mi onorò per lunghi anni della sua amicizia, e di G. Jorgensen (il più apprezzato poeta danese contemporaneo, diventato poi celebre agiografo cattolico) che incontrai ad Assisi nell'immediato dopoguerra .

N. 3. 1 Corinzi 3,10 .

N. 4. 1 Corinzi 1,18-22 .

N. 5. Confronta "S. Kierkegaards Bibliothek", ed. N. Thulstrup Copenhagen 1957, n.n. 272 (testo latino), 273 (testo danese), p. 38 .

Delle Prediche e dei Trattati spirituali del domenicano Tauler, Kierkegaard aveva due edizioni tedesche ed una versione danese (n.n. 245-249, p. 37). Il "De imitatione Christi" è citato spesso nel "Diario" .

N. 6 "Papirer" 1849, 10(1) A 151; trad. it., n. 2144, t. 5, p. 170 .

Sull'ammirazione di Kierkegaard per i «santi» come imitatori di Cristo, v. ora il nostro studio "Kierkegaard in Italia", in «Il Veltro», 25, 1-3 (1981),

N. 7. "De imitatione Christi", lib. 1, c. 1, n.n. 1-3 .

N. 8. Sullo sviluppo del significato di «edificazione» nel cristianesimo sono state indicate due tappe: a) il significato metaforico del Nuovo Testamento- b) l'utilizzazione di questa metafora in senso ascetico nel monachesimo. Confronta A.

THIBAUD, "Edification", in "Dictionnaire de Spiritualité", Paris 1960, t. 4, coll. 279 s.s. (l'Autore non tocca l'edificazione in campo protestante) .

N. 9. B. Pascal, "Pensieri, opuscoli, lettere", Rusconi, Milano 1978, p. 302 . N. 10. Confronta S.Th. 1a-2ae, q. 9, a. 1 .

N. 11. Confronta C. FABRO, "Il trascendentale esistenziale e la riduzione al fondamento" in «Giornale critico della filosofia italiana», 52, 4 (1973) N. 12. Valga per l'età moderna il caso di Schleiermacher, il teorico del «sentimento di dipendenza» ("Abhängigkeitsgefühl") e grande predicatore (ebbe fra i suoi uditori lo stesso Feuerbach alla Charité Haus di Berlino), il quale non scrisse nessuna preghiera pur tenendo una predica sulla «forza della preghiera» nel senso di semplice corroborante psicologico ("Die Kraft des Gebetes in so fern es auf äussere Begebenheiten gerichtet ist: Predigten", Erste Sammlung, Reutlingen 1835, B.d. 1, p.p. 31 s.s.) . N. 13. S.Th. 1a, q. 5, a. 4 ad 3. Più sotto: q. 48, a. 6. Anche "Q . disp. de malo", con più ampio respiro: «In habentibus voluntatem, per actum voluntatis quaelibet potentia et habitus in bonum actum reducitur: quia voluntas habet pro objecto universale bonum, sub quo continentur omnia particularia bona, propter quae operantur potentiae et habitus quicumque... Et ideo qui habet bonam voluntatem dicitur simpliciter bonus, quasi per actum bonae voluntatis omnibus quae habet bene utatur» (q. 1, a. 5). E più sotto: «Intelligo quia volo et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo» (q. 6, a. unico). E già "In III Sent.", d. 23, q. 1, a. 2 (Mandonnet-Moos, 3, p. 704) .

N. 14. "Q. disp. de virtutibus in communi", a. 7, ad 2. Vedi al riguardo C. FABRO, "Orizzontalità e verticalità della libertà", Prolusione tenuta nella Pont. Università di S. Tommaso nella tornata accademica dell'11 marzo , pubblicata in «Angelicum», vol. 48 (1971), f.f. 3-4, p.p. 302 s.s . N. 15. "De virtutibus in communi", a. 9 .

N. 16. "De veritate", q. 24, a. 2; leon. (Roma 1971), fol. 686b-687a .

N. 17. Non è Gregorio Nisseno, ma Nemesio ("De natura hominis", c. 40), come rettificano gli editori leonini. Sorprende la compagnia di sant'Agostino ("pondus meum amor meus, eo feror quocumque feror") .

L'ultimo Kierkegaard accusa Agostino di aver fatto «un danno incalcolabile» per aver limitato la fede, secondo il concetto greco, nella sfera dell'intellettualità ("Diario"

1854, 11(1) A 237; trad .

it., t. 2, p.p. 510 s.) .

N. 18. Confronta C. FABRO, "Breve discorso sulla libertà (Annotazioni su Fichte)", in R.F.N.S., 70, 1-2 (1976), p.p. 267 s.s .

N. 19. San Tommaso chiama la carità «... forma omnium virtutum» anzitutto della fede e della speranza che sono virtù teologiche, in quanto essa è «... "motor" omnium aliarum virtutum... Cum omnes aliae virtutes orientur ad finem Caritatis, ipsa imperat actus omnium virtutum et ex hoc dicitur motor earum». Bellissima mi sembra la conclusione: «Et quia mater dicitur quae in se accipit et concipit, ideo dicitur caritas "mater" omnium virtutum, in quantum ex conceptione [sic!] sui finis producit actus omnium virtutum; et eadem etiam ratione dicitur "radix" virtutum» ("Q. de caritate", a. 3; ed. Taur., p. 76A) .

N. 20. L'emergenza esistenziale dell'atto della libertà è stata riconosciuta dalla teologia patristica e scolastica e perfino all'interno del pensiero moderno, anche se in un proprio contesto.

Confronta C. FABRO, "Fichte e l'Annunciazione di Maria", in «Humanitas», 35, 2 (1980), p.p. 173 s.s . N. 21. S.Th. 1a, q. 48, a. 6 .

N. 22. ("ta erga tes sakrós") "Lectura in Epist. ad Galatas", c. 5, lect. 5 e 6, ed. Taur. (1953), n.n. 320 s.s., t. 1, p.p. 634 s.s .

N. 23. «Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui» (lib. 14, c. 28; ed. B. Dombart, Leipzig 1892, t. 2, p. 56) .

N. 24. "to gar proàiresthai tagathà e ta kakà tinés esmen, to de doxàzein ou" (Ethic. Nic. 3 4, 1112a 1-3) .

N. 25. Sulla qualità esistenziale della scelta radicale, assente in Aristotele, si dirà nel seguente paragrafo .

N. 26. Metaph. 9,8: «Risulta evidente che l'atto è anteriore alla potenza» (1049b 4). E più sotto: «L'operazione infatti è fine e l'atto è operazione, perciò anche l'atto vien detto in rapporto all'operazione e tende allo stesso significato di entelechia» (1050a 21)

N. 27. Confronta Averrois Cordub., "In III Aristotelis lib. De anima", tc. 5, ed. veneta

minor apud Junctas 1562, fol. 138b s.s .

N. 28. In III Ethic., lect. 6, n.n. 450-451; ed. Taur. (1949), p.p . 127b-128a .

N. 29. L'una è la "boulesis", l'altra è la "télesis" .

N. 30. Eth. Nic. 3,2,nnb 21: «C'è volontà anche dell'impossibile, per esempio dell'immortalità». Il testo è significativo per orientarsi sul limite del pensiero classico e Kierkegaard osserva: «Spesso una espressione casuale è quanto mai istruttiva. Aristotele nel lib. 3, c .

4, dell'Etica dice: "Non ci si può proporre l'impossibile, per esempio desiderare di essere immortali, ma si può bene volerlo"» ("Diario" 1852, 10(5) A 31, trad. it., n. 3729, t. 9, p. 195' .

N. 31. In III Ethic., c. 4, lect. 5; ed. cit., n. 444, p. 1263 .

N. 32. Fra le 211 proposizioni condannate a Parigi dal vescovo Tempier (7 marzo 1277), la 109 dice: «Quod substantia anime est aeterna et quod intellectus agens et possibilis sunt aeterni» (Fontes vitae S .

Thomae Aq., fasc. 6, ed. M.-H. Laurent, 1937, p. 605) .

N. 33. «Soprattutto in Paolo il concetto "oikodoméin" acquista un forte rilievo» (MICHEL, in Th.W.N.T., Stuttgart 1954, s.v., p. 142) .

Vedi anche: W. BAUER, "Griechisch-deutsch Worterb. zu den Schriften des N.T.s...", Berlin 19524, s.v., col. 1014). Giustamente a questo punto è stato osservato: «La terminologia paolina ha la sua origine nel concetto di comunità ("Gemeinde") come "naós theou" (tempio di Dio) nel quale abita Dio (Cristo) mediante lo Spirito Santo» (E. CHR . ACHELIS, "Erbauung", in HERZOG-HAUCK,

"Realencyklop. f. prot. Theol . u. Kirche", Leipzig 1896, B.d. 5, p. 447 .

N. 34. H. POHLMANN, "Erbauung", in "Reallexikon fur Antike u . Christentum", Stuttgart 1962, B.d. 5, col. 1054 .

N. 35. Confronta il testo classico di 1 Corinzi 12,12 s.s., ma anche Romani 12,4.28; Efesini 4,25 e 5,30. Anche 1 Pietro 2,5 (ove i fedeli sono indicati "... os lithoi zóntes oikodoméistre óikos pneumatikós...") . N. 36. K WALZ, "Soren Kierkegaard der Klassiker unter den Erbauungsschriftstellern des neunzehnten Jahrhunderts", Giessen 1898 . N. 37. Si trova in "Papirer" 1843, 4 B 143, p.p. 331 s .

N. 38. La ragione sta nel fatto che Kierkegaard non era l'«autorità» in campo religioso: essa compete al pastore in virtù dell'ordinazione (confronta "Bog om Adler", trad. it., Padova 1976, p.p. 274 s.s.) .

N. 39. E' la formula che ritorna nella dedica alla maggior parte delle serie dei suoi "Discorsi edificanti" .

N. 40. Le composizioni della prima gioventù, fino alla tesi del 1840 sul "Concetto dell'ironia" compresa, sono state lasciate fuori del ciclo produttivo dallo stesso Kierkegaard. Si tratta, oltre alla tesi indicata, di articoli di giornali e della critica ad Andersen col titolo "Dalle carte di un uomo ancora in vita", del 1838. Questo complesso di scritti si trova raccolto ora in S.V. 13, 7-428 . N. 41. In questo senso - ma con molta cautela - può essere anche accolta l'osservazione di Heidegger che, nella produzione di Kierkegaard «... c'è più da imparare dagli scritti edificanti che non da quelli teoretici, fatta eccezione per il trattato sul concetto dell'angoscia» (M. HEIDEGGER, "Sein und Zeit", Halle a.d. Saale 1941[5], p. 235). Heidegger mostra d'ignorare lo scritto più penetrante sotto l'aspetto speculativo e forse il più profondo della serie edificante, quale è "La malattia mortale" di Anti-Climacus (1849) .

N. 42. In Italia questa deformazione, soprattutto al seguito di Jaspers e Heidegger, è persistente in Lombardi, Paci, Abbagnano (di quest'ultimo vedi l'articolo "Existentialismus", in "Sovietsystem und demokratische Gesellschaft", Freiburg i.Br. 1968, B.d. 2, coll.

373 s.s.). La deformazione o incomprensione radicale da parte di Jaspers, iniziata fin dal 1919 con la "Psychologie der Weltanschauungen", ritorna nell'ultimo saggio commemorativo "Chi è Kierkegaard?", trad. it., in «Ethica», 8, 2 (1969), p.p. 81 s.s. Si veda la risposta di C. FABRO, "La missione di Kierkegaard", in «Ethica» 8, 3 (1969), p.p. 169 s.s.; ID., "Kierkegaard in Italia", in «Il Veltro», 25, 1-3 (1981), p.p. 79 s.s. N. 43. Il fatto è che l'Anti-Climacus è presentato da Kierkegaard come un «cristiano straordinario», mentre i precedenti Pseudonimi - anche se trattano del problema del Cristianesimo come Jo. Climacus, l'autore delle "Briciole" e della "Postilla" - sono presentati come «non cristiani» (confronta l'Introduzione alla nostra trad. it. del "Vangelo delle sofferenze", Fossano 1971, p.p. 7 s.s.) N. 44. "Om min Forfatter- Virksomhed", S.V. 13, 533, trad. it (2), t. 1 p. 109. È strano che qualche critico di estrazione idealista tedesca, pur protestando contro la pretesa di Jaspers di voler scristianizzare Kierkegaard, sembri poi oscurare la rilevanza decisamente religiosa cristiana che ha il Singolo (confronta per esempio F. LOMBARDI, "Kierkegaard", Firenze 1936, p.p. 33 s.s., e spec. p.p. 182 s.). E Lombardi arriva ad accomunare Kierkegaard proprio a quel Feuerbach (p. 187) che Kierkegaard stesso ben conosce e addita come l'esemplare dell'ateo! Sul carattere essenzialmente religioso della categoria del Singolo si veda anche più sotto (p.p. 58 s., 65, 92 s.s.). Che simili deformazioni fossero possibili nel 1936, quando imperversava l'esegesi tedesca e ben pochi ricorrevano al "Diario", si può anche scusare (c'era però la traduzione tedesca dei "Tagebucher" ad opera di Th.

Haecker!). Si veda ancora a questo proposito C. FABRO, "Kierkegaard in Italia", in «Il Veltro» (1981), p.p. 81 s.s.

N. 45. S.V. 3, 15. Il corsivo è di Kierkegaard, il quale continua: «... quel Singolo ch'egli cerca, al quale allarga le sue braccia, quel Singolo ch'è certamente disposto a lasciarsi trovare, disposto per accoglierlo, ciò che nel momento dell'incontro lo fa o gioioso e fiducioso oppure coraggioso e riconoscente».

N. 46. "Postilla conclusiva non scientifica", P. 2, Sez. 2, c. 4, Sez.

2 B (S.V. 7, 546 s.s.; trad. it., Bologna 1962, t. 2, p.p. 353 s.s.; Firenze 1972, p.p. 569 s.s.) .

N. 47. "Om min Forfatter-Virksomhed", S.V. 13, 531 s.; trad. it., t. 1, p. 107 .

N. 48. "Sinspunktet for min Forfatter-Virksomhed", Sez. 2, c. 1 A (S.V 1, 564 s.s.; trad. cit., t. 1, p.p. 133 s.s.) .

N. 49. La deplorazione ha per occasione «un punto della sua tesi» su ironia) di biasimo per Socrate: «Influenzato da Hegel e da tutto lo spirito moderno, senza sufficiente maturità per capire veramente le cose grandi, in qualche punto della mia tesi sull'ironia non ho potuto fare a meno di notare come un'imperfezione di Socrate il fatto ch'egli non aveva occhi per la totalità, ma considerava i singoli soltanto come delle unità numeriche [confronta "Il concetto dell'ironia", S.V .

13, 310]. Oh, lo stolto hegeliano che io ero! E' invece proprio questa la prova della grande forza di Socrate come moralista!» ("Papirer" 1850-51, 10(3) A 477; trad. it., n. 3174, t. 8, p. 107) .

N. 50. "Papirer" 10 luglio 1840, 3 A 6 = 512; trad. it., n. 659, t. 3, p. 11. E' la risposta

anticipata all'espressione di Marx che la religione è «l'oppio del popolo» . N. 51. Hegel, "Phanomenologie des Geistes", Vorrede; ed. Jo . Hoffmeister, Leipzig 1937, p. 14. Gioverà osservare che il giovane Hegel, all'epoca dei suoi studi teologici a Tubinga, si era esercitato nel comporre prediche su testi biblici (confronta Jo. HOFFMEISTER, "Dokumente zu Hegels Entwicklung", Stuttgart 1936, p.p. 175 s.s.) .

Spunti e appunti di riflessioni edificanti si trovano anche nei "Frammenti" raccolti da H. NOHL, "Hegels theologische Jugendschriften", Anhang (Tubingen 1907, spec. p.p. 393 s.s.) .

Richiami a testi biblici si riscontrano anche nelle opere hegeliane della maturità, ma a titolo decorativo e di semplice conferma .

N. 52. Lo rileva espressamente una breve osservazione del "Diario": «Sostituire il temporale con l'eterno (questo si dice in generale della morte): un pensiero che si potrebbe usare con

molto effetto nelle composizioni edificanti» ("Papirer" 1844, 5 A 67, trad. it., n. 1036, t. 3, p. 132) .

N. 53. "Papirer" 1839, 2 A 214 = 247, trad. it., t. 2, p. 217 .

N. 54. Confronta "Christelige Taler", Anden Afdeling: "Stemninger i Lidelsers Strid" (Impressioni nella lotta delle sofferenze), 1; S.V. 10, 118 s.s. .

N. 55. Confronta R. OTTO, "Das Heilige, Uber das Irrationale in der Idee des Gottlichen und sein Verhaltnis zum Rationalen", Munchen 1947, p.p. 12 s.s. . N. 56. La stessa Vergine Maria all'annuncio dell'Angelo si mostra «turbata» alla sua Parola che veniva da Dio (Luca 1,29) .

N. 57. Si trova nella "Postilla conclusiva non scientifica", uscita nel 1846 (confronta P. 2, Sez. 2, e. 2: Appendice; S.V. 7, 237 s.s.; trad. it., Bologna 1962, t. 2, p.p. 61 s.s.; "Opere", Firenze 1972, p.p. 395 s.s.) .

N. 58. S.V. 2, 366 e 381. Nel "Diario" egli si lamenta a questo proposito che «... pochi sono stati i lettori che abbiano saputo leggere tra le righe. Si è molto discusso nella filosofia greca del "criterio di verità" (v. per esempio TENNEMANN, "Geschichte der Philosophie", t. 5, p. 301) e sarebbe molto interessante poter approfondire la discussione. Dubito tuttavia che si possa trovare una espressione più concreta. Gli uomini pensano probabilmente che quella posizione di "Aut-Aut" non sia che un giro di parole e che si potrebbe benissimo usarne un'altra. Le parole non sono neppure sottolineate Dio mio! e così probabilmente hanno poca importanza!?» ("Papirer" 1842-44, 4 A 42, t. 3, n. 849, p. 66) .

N. 59. S.V. 3, 15 s.s., 296 s.s. Si tratta di «"Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed". Una comunicazione diretta: Rapporto alla storia» (S.V. 13, 555 s.s.; trad. it., t. 1, p.p. 125 s.s.) .

Kierkegaard, forse preoccupato per il carattere troppo personale dello scritto, ne estrasse un compendio in forma più obiettiva (il quale prende in considerazione anche Anti- Climacus e la diatriba sulla Cristianità stabilita) dal titolo "Sulla mia attività di scrittore", pubblicato nel 1851 (S.V. 13, 521 s.s.; trad. it., t. 1, p.p. 99-104) .

N. 60. Confronta "Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed", Sez. 1, A; S.V. 13, 556, trad. it., t. 1, p. 126 .

N. 61. "Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed", S.V. 13, 555, t. 1, p.p. 125 s.s .

N. 62. E' l'ammonimento della prefazione ai "Due discorsi edificanti" del 1844: «... egli [l'Autore] cerca "quel Singolo" che io con gioia e riconoscenza chiamo il "mio" lettore, il quale riceve con la destra ciò che gli viene offerto con la sinistra» (S.V. 4, 81). Il testo e la sua importanza sono richiamati nel medesimo scritto retrospettivo, "Synspunktet...", Sez. 1 B (S.V. 13, 562; trad. it., t. 1, p.p. 189 s.) .

N. 63. "Om min Forfatter-Virksomhed" (S.V. 13, 530; trad. it., t. 1, p. 108) . N. 64. "Om min Forfatter-Virksomhed" (S.V. 13, 528; trad. it., t. 1, p. 107). Un testo contemporaneo del "Diario", provocato da un attacco del pastore Gude, un amico di Martensen, chiarifica questo punto: «Nel piccolo scritto "Sulla mia attività di scrittore" si mostra che una parte della mia attività letteraria, quella estetica, considerata come un tutto, è un espediente maieutico rispetto al pensiero totale della mia produzione: la realtà cristiana. A questo riguardo il pastore di campagna pensa che la maieutica non può aver posto nella realtà cristiana e con tutta la pressione (fuori posto!) egli mostra - quasi io non lo sapessi! - che né Cristo, né gli Apostoli sono ricorsi alla maieutica. Ora ogni lettore dei miei scritti deve sapere - e se li legge, lo saprà anche il pastore di campagna! - che sia gli pseudonimi come io stesso distintamente e ripetutamente abbiamo affermato che c'è una differenza decisiva fra il predicare il Cristianesimo ai pagani (non-cristiani) e la predicazione del Cristianesimo nella "Cristianità". Qui infatti l'operazione si rivolgerà contro l'illusione, ch'è l'illusione di vivere nell'immaginazione di essere cristiani. Ma dove c'è l'illusione, la maieutica è al posto suo ed è ciò che io stesso ho detto in una nota di quel piccolo libro...» ("Papirer" 1851 10(6) B 145, p. 201) . N. 65. C'è la dichiarazione esplicita: «Alle mine opbyggelige Taler er jo i ligefrem Meddelelse» (Tutti i miei discorsi edificanti sono certamente [scritti] in comunicazione

diretta), e ribatte nello stesso testo di essere stato fin dall'inizio uno scrittore religioso ("Papirer" 1848, 9 A 222, trad. it., n. 1873, t. 5, p. 27) . N. 66. Confronta "Papirer" 1848, 9 A 233, p.p. 130 s . N. 67. Confronta "Papirer" 1848, 9 A 263, p.p. 149 s .

N. 68. «Proprio perché ora mi è diventata chiara la comunicazione diretta rispetto all'essenza del Cristianesimo, posso anche concepire e chiarire la comunicazione indiretta. Finora questo mi era rimasto oscuro» ("Papirer" 1848, 9 A 265, p. 151). Si tenga presente che in quest'anno 1848 Kierkegaard sta lavorando, fra l'altro, attorno al "Punto di vista della mia attività di scrittore" (confronta 9 A 293, p. 165) .

N. 69. La tesi, com'è noto, è già presentata nelle "Briciole", ma propriamente in forma tematica e come esemplificazione del «Problema di Lessing» (confronta la nostra Introduzione alla trad. it., t. 1, p.p. 14 s.s.). Nella "Postilla" si approfondisce il passaggio e si stabilisce la natura del a paradosso assoluto» dell'Uomo-Dio. Perciò la "Postilla" - in quanto pone il problema - è detta da Kierkegaard il punto di mezzo e «punto di volta» ("Vendepunktet") nella sua produzione (confronta "Synspunktet...", S.V. 13, 531, 557 e 580; trad . it., t. 1, p.p. 108 s.s.) .

N. 70. Si può essere d'accordo nel qualificare questa prima produzione edificante di Kierkegaard all'interno della religione A (confronta J . COLETTE, "Introduction", ed. cit., p.p. 25 s.s. Meno convince però l'accostamento ai razionalismo di Spinoza di p.p. 26 s.). La seconda tappa, quella propriamente cristiana, è detta dal Colette (e da Kierkegaard nella "Postilla") «l'edificante paradosso» (ivi, p. 34) - perché ha per centro l'Incarnazione, il paradosso di «Dio nel tempo» - e per essa vale la dichiarazione: «Au sein de l'édifiant kierkegaardien se déploie donc toute la complexité du christianisme vécu, les tâtonnements, les échecs, les approches timides et l'authentique rencontre» (ivi, p. 35) N. 71. "Postilla conclusiva non scientifica", P. 2, Sez. 2, c. 2, sez .

2 Congiunzione fra A e B (S.V. 7, 549 s.s.: trad. it., t. 2., p.p. 353 s.s.) .

N. 72. Si è fermata a questo primo ciclo, certamente il meno importante per lo studio della religiosità di Kierkegaard, l'analisi dei "Discorsi edificanti" di J. H. CROXALL, "Kierkegaard Studies", London and Redhill 1948, p.p. 69, 171 s.s .

N. 73. Seguo in questa importante precisazione le decisive osservazioni della "Postilla" (loc. cit., S.V. 7, 551 s.; trad. it., t. 2, p.p. 358 s.) .

N. 74. Perciò nella medesima "Postilla", un po' più sotto, si osserva profondamente che il Cristianesimo accentua l'esistenza storica «in modo paradossale» (Dio nel tempo, la salvezza che si compie nel tempo): quindi «la religiosità B rompe con l'immanenza e trova l'edificazione nel paradosso; non c'è nessuna affinità immanente che stia a fondamento fra il temporale e l'Eterno, perché l'Eterno stesso è venuto nel tempo e qui vuole costituire la parentela» (S.V. 7, 563; trad. it., t. 2, p. 570) .

N. 75. "Om min Forfatter-Virksomhed" (S.V. 13, 528, trad. it., t. 1, p. 99). Purché tutto questo si intenda, come Kierkegaard spesso dichiara, nel senso che l'Autore è uno scrittore religioso fin da principio (confronta C. FABRO, "Fede e ragione nella dialettica di Kierkegaard", in "Dall'essere all'esistente", Brescia 1962, p.p. 127 s.s.) . N. 76. "Papirer" 1851, 10(6) B 145, p. 216. Veniamo a sapere che questa conversione letteraria avvenne in seguito ai fatti del «Corsaro»: «Allora io diventai unicamente scrittore religioso» ("Papirer" 1852, 10(6) B 221, p. 352) .

N. 77. «Hvor uendeligt meget mere Styrelsen hat gjort for mig, end jeg nogensinde havde ventet, kunde have ventet, eller turde have ventet» (S.V. 13, 534) . N. 78. Confronta H. METZGER, "Kriterien christlicher Predigt nach Søren Kierkegaard", Gottingen 1964, p. 78: «Il centro del messaggio cristiano: l'annuncio dell'Incarnazione di Dio, in Gesù Cristo come teologia dello scandalo: Unus Christus, vere Deus et vere homo» .

N. 79. Sull'ispirazione religiosa, anzi cristiana, dell'intera produzione kierkegaardiana convergono anche i critici più informati sul piano teologico (confronta per esempio H. DIEM, "Philosophie und Christentum bei Søren Kierkegaard", Munchen

1929, p.p. 340, 34⁶; ^E . HIRSCH, "Kierkegaard Studien", Gutersloh 1933, B.d. 2, p. 31). Però questi Autori si limitano a notare il fondamento religioso dell'esistenza etica, mentre Kierkegaard lo riporta fino alla stessa attività estetica, la quale a sua volta - poiché egli è «senza autorità» e solo «poeta e pensatore» - si prolunga in quella religiosa come afferma esplicitamente il nostro testo. Lo riconosce anche un critico recente: «Per quanto riguarda l'esposizione del Cristianesimo, Kierkegaard ha scelto la forma poetica perfino nei discorsi edificanti» (H. SCHMID, "Kritik der Existenz", Zurich 1966, p. 21) . N. 80. Kierkegaard rimanda alla «Postilla» della "Postilla", che porta il titolo: «Una prima ed ultima spiegazione» (S.V. 7, 616 s.s.; trad .

it., t. 2, p.p. 423 s.s.), dove egli riepiloghe i punti principali di orientamento per la produzione pseudonima o «polinomia», e distingue nettamente la sua posizione personale da quella che via via assumono i diversi Pseudonimi .

N. 81. "To Taler ved Altergangen om Fredagen", S.V. 12, 313. La Dedicata (p. 311) porta: «Ad un Innominato, il cui nome un giorno sarà nominato, è dedicata con questo piccolo scritto l'intera attività letteraria, ciò ch'essa era fin da principio». Il destinatario, a cui qui si allude, sembra non possa essere altro che la ex fidanzata Regina Olsen, come si rileva espressamente dai "Papirer" (confronta 10(5) B 263, p. 430: «La dedica a Regina Schlegel»). La maggior parte dei precedenti "Discorsi edificanti" sono invece dedicati alla memoria di suo padre, come anche il precedente Discorso del 1850 sulla Peccatrice (S.V. 12, 295 s.s.). Il gruppo dei «Discorsi edificanti in diverso spirito» (1847), al quale appartiene "Il Vangelo delle sofferenze", è dedicato a «Quel Singolo» con cui è indicata idealmente, ma anche realmente, la stessa Regina. Il ciclo seguente dei «Discorsi cristiani in diverso spirito» (1848), ch'è il complesso più vasto - assieme agli "Atti dell'amore" (1847) dei suoi scritti edificanti (S.V. 10, 5 s.s.), non porta alcuna dedica . N. 82. L'abbozzo si trova in "Papirer" 1849, 10(5) B 106-110, p.p. 287 s.s . N. 83. "Papirer" 1849 10(5) B 107, p. 290 . N. 84. "Papirer" 1851, 10(6) B 160, p. 242 .

N. 85 Confronta il testo capitale, "Papirer" 1848-49, 9 A 207; trad. it., n. 1864, t. 5, p.p. 21 s. Il senso dell'espressione, frequente soprattutto nel "Diario" non è che secondo Kierkegaard il Cristianesimo non abbia una dottrina più alta e consolante, quella dell'Incarnazione del Verbo e della salvezza dell'uomo con l'imitazione e la grazia di Cristo. Ma Kierkegaard precisa che il Cristianesimo non si riduce ad una dottrina, come il platonismo l'aristotelismo, l'hegelismo..., poiché nel Cristianesimo l'uomo per salvarsi deve «esistere nella dottrina» ch'è offerta dalla fede cristiana, ossia conformarsi a Cristo Modello con l'imitazione (confronta "Papirer" 1854, 10(1) A 384, trad. it., n. 4100, t. 10, p.p. 48 s.). A questo riguardo un critico recente fra i più accorti osserva: «In questi sette Discorsi Kierkegaard espone un lato del Cristianesimo che raramente s'incontra nella Chiesa luterana, l'Imitazione» (G. MALANTSCHUK, "Indforelse i Søren Kierkegaards Forfatterskab", Copenaghen 1953, p. 54) .

N. 86. Specialmente nella "Malattia mortale" e nell'"Esercizio del Cristianesimo". Tutta la tortuosità della teologia dialettica odierna con i suoi evidenti compromessi con il pensiero moderno, non solo in Tillich e Bultmann ma anche in K. Barth, sono ben poca cosa ed esprimono in fondo una mistificazione del messaggio evangelico rispetto alla protesta radicale e alla rivendicazione cristallina della teologia di Kierkegaard (confronta C. FABRO, "L'uomo e il rischio di Dio", Roma 1967, p.p. 377 s.s.) .

N. 87. "To opbyggelige Taler" 1843, S.V. 3, 17. Questo prologo è ripetuto alla lettera

nella Prefazione ai "Tre discorsi edificanti" ed ai "Quattro discorsi edificanti" della fine del

1843 (S.V. 3, 30; 4, 9), come anche in quella ai "Due discorsi edificanti" ed ai "Quattro discorsi edificanti" del 1844 (S.V. 4, 81 e 137) e ai "Quattro discorsi edificanti" ancora del 1844 (S.V. 5, 85) .

N. 88. "Kjerlighedens Gjerninger", Forord; S.V. 9, 11. Così dai «Discorsi edificanti» si passa ai «Discorsi cristiani» ("Christelige Taler") ed agli «Sviluppi cristiani» come Kierkegaard indica la produzione edificante a partire dal 1849. Così infatti è indicato

anche il suo capolavoro edificante ch'è "L'esercizio del Cristianesimo" nel primo abbozzo (confronta "Papirer" 1849, 10(5) B 29, 2, p. 243) .

N. 89. S.V. 8, 135 e 289 .

N. 90. Confronta per esempio la seconda parte di tre Discorsi su "Il giglio del campo e l'uccello dell'aria" e gli stupendi tre Discorsi: "Il Sommo Sacerdote" - "Il pubblicano" - "La peccatrice", tutti del 1849. Vedi la nostra trad. it. presso le edizioni Il Messaggero di S. Antonio, Padova 1982, p.p. 123 s.s .

N. 91. "Postilla conclusiva non scientifica", P. 2, c. 2, Appendice (S.V. 7, 259 s.; trad. it., t. 2, p.p. 81 s.) .

N. 92. In nota Kierkegaard ha una punta polemica per difendere il carattere di «discorsi edificanti», benché fossero nello stesso tempo anche discorsi filosofici, mentre tale carattere non si addice propriamente alla predica. E se la gente, conchiude Kierkegaard, li chiama prediche, la colpa non è dell'autore che ha espressamente messo i lettori sull'avviso, ma della confusione corrente sull'argomento .

N. 93. Eppure Kierkegaard stesso chiamò prediche (senza essere pastore!) alcuni suoi discorsi recitati in pubblico. Tra il 1840-41 figura una predica di congedo nel Seminario pastorale sul tema paolino: «Per me il vivere è Cristo e morire un guadagno» (Fil. 1,21), che sarebbe stata tenuta secondo gli editori nella Holmes Kirke il 12 gennaio 1841 (3 C 1, p.p. 237-249). Nel 1848 tenne nella Frue Kirke, il venerdì primo settembre, una predica sul tema giovanneo: «Dall'alto io attirerò tutti a me» (Giovanni 12,32). In questo tema Kierkegaard aveva progettato sette discorsi "Per la Comunione del Venerdì" (9 A 255, trad. it., n. 1891, t. 5, p.p. 35 s.) e ad esso è dedicata l'intera Terza Parte dell'"Esercizio del Cristianesimo" (S.V. 12, 190 s.s., trad. it., Roma 1971, p.p. 203 s.s.; "Opere", Firenze 1972, p.p .

765 s.s.). Infine il 18 maggio 1851 tenne una predica sul suo testo preferito della Lettera di san Giacomo (1,17-21), che pubblicherà soltanto il 5 agosto 1855 nel pieno fervore dell'ultima lotta (S.V. 14, 287-306) .

N. 94. "Om mirt Forfatler-Virksomhed", S.V. 13, 535, ed. Malantschuk, p. 37; trad. it.,

t. 1, p. 110. Il "Diario" spiega: «Il significato dell'intera produzione letteraria è rendere attenti al Cristianesimo .

Non si tratta di prestare attenzione a me, eppure è alla personalità che si deve prestare attenzione, ossia all'importanza della personalità come decisiva per la realtà cristiana» ("Papirer" 1849, 10(2) A 174, p.p. 139 5.). Anche i Diari dal 1849 in poi sono

costellati dalle dichiarazioni: «Io sono senz'autorità», benché insieme venga maturando la lotta contro Mynster e la Cristianità stabilita .

N. 95. "Papirer" 1849, 10(2) A 192, trad. it., n. 2651, t. 6, p. 219 .

L'affermazione è ripetuta di lì a poco (10(2) A 195; trad. it., n. 2654, t. 6, p. 221) .

N. 96. "Papirer" 1849, 10(2) A 196, trad. it., n. 2655, t. 6, p. 221 .

N. 97. "Papirer" 1849, 10(1) A 551, trad. it., n. 2411, t. 6, p.p. 74 5 . N.

98. "Bog om Adler", c. 3, § 2: "Papirer" 1847, 7(2) B 235, p. 138 . Il Libro rimase inedito, ma questa sezione fu pubblicata nel 1849 come la seconda Dissertazione di H. H.: "Sulla differenza fra un genio ed un Apostolo" (S.V. 11, 109 s.s.). E' uscita una nostra traduzione del "Libro su Adler", Gregoriana Editrice, Padova 1976) .

N. 99. "Bog om Adler": loc. cit., 7(2) B 235, p. 138, trad. it., Padova 1976, p.p. 274 s.; "Sulla differenza fra un genio ed un Apostolo": S.V. 11, 112 s .

N. 100. "Bog om Adler": loc. cit., 7(2) B 235, p. 143; trad. it .

cit., p. 280; "Sulla differenza fra un genio ed un Apostolo": S.V. 11, 117 .

N. 101. "Bog om Adler": loc. cit., 7(2) B 235, p. 144 .

N. 102. "Sulla differenza fra un genio ed un Apostolo", 1847: S.V. 11, 118 .

N. 104. "Papirer" 1849, 10(2) A 159; trad. it., n. 2633, t. 6, p. 207 .

N. 105. S.V. 11, 133 s., trad. it. di C. Fabro, Firenze 1965, p.p. 207 s.

N. 106. "Papirer", 1850-51, 10(3) A 120; trad. it., n. 2991; t. 8, p.p. 12 s. Un secondo testo che ha per titolo: «L'ordinazione», ancora

posteriore, mostra che la metamorfosi è radicale e definitiva: «Ci si obbliga con giuramento a voler insegnare obiettivamente la

dottrina secondo il Nuovo Testamento e i Libri simbolici..., ma non si dice nulla dell'obbligo di vivere in conformità di questa dottrina, di esprimerla nell'esistenza. Così qui il tradimento non riesce che troppo facile. E tuttavia il Cristianesimo è proprio la dottrina che, se non è espressa esistenzialmente dal maestro, diventa un'altra cosa, non è più Cristianesimo. L'attenzione dev'essere appunto mantenuta sull'esistenziale, così che il maestro s'accorga almeno da sé di non esprimerlo esistenzialmente» ("Papirer" 1853, 10(5) A 84 = 2771; trad .

it., t. 2, p. 376). L'attacco contro la «predica del pastore» c'è già nella prima Dissertazione di H. H. (Sez. B; S.V. 11, 83). Riflesso e conferma di questo mutamento può essere considerato il fermo rifiuto, sul letto di morte, di prendere la Comunione dal pastore, perché funzionario pagato dalla Chiesa di Stato (confronta "Diario", trad . it., t. 2, p. 786) .

N. 107. "Papirer" 1850-51, 10(3) A 477; trad. it., n. 3174, t. 8, p. 107.

N. 108. «Thi kun den Sandhed, der opbygger, er Sandhed for dig» (S.V. 2, 381). E nel "Diario" commenta: «Quando ho chiuso "Aut-Aut" con questa proposizione: "Solo la verità che edifica, è verità per te", pochi sono stati i lettori che abbiano saputo leggere fra le righe» ("Diario" 1843, 4 A 42, trad. it., n. 849, t. 3, p.p. 66 s.)

N. 109. Così nella Prefazione citata ai "Due discorsi edificanti" del 1844 rivolgendosi a «quel Singolo...» (S.V. 4, 81); alla quale si richiama nella Prefazione ai "Tre discorsi sacri" del 1849 .

N. 110. Contengono 4 sezioni, come riferiamo nel Prospetto generale, Sez. A (infra, p. 600) (S.V. 10, 362), di un ampio respiro ch'è forse superato solo dagli "Atti dell'amore" dell'anno precedente .

N. 111. S.V. 11, 8. R. Nielsen, nel catalogo degli scritti di Kierkegaard spiega che l'intento era di «... presentare la comparsa della seconda ed. di "Aut-Aut"» ("S.K.s. Bladartikler", Copenaghen 1857, n. 37, P. 284) . N. 112. S.V. 12, 15 e 169 .

N. 113. S.V. 14, 287 s.s. La data della Prefazione è 5 maggio 1854 e quella della dedica alla «memoria del mio padre defunto» è del 3 agosto 1855 . N. 114. Per questo, cioè affinché la lettura diventi più incisiva, Kierkegaard raccomanda al suo lettore (a «quel Singolo») che «... legga adagio, legga ripetendo e come chi legge a voce alta - per il suo proprio interesse» (Prefazione a "En Leilegheds-Tale", del 1847: S.V. 8, 133). Il discorso ha per tema: «La purità del cuore è di volere una cosa sola» (ivi, 153) .

N. 115. Op. cit., P. 2 B: «Se un uomo deve volere il bene in verità egli deve volere tutto per il bene, ossia deve in realtà voler soffrire tutto per il bene» (S.V. 8, 207 e 236 s.) . N. 116. Mi permetto di rimandare al saggio "L'avventura della teologia progressista", Rusconi, Milano 1974 (si veda anche "La trappola del compromesso storico", Logos, Roma 1979) .

N. 117. "En literair Anmeldelse", 1846; S.V. 8, 98 s.s. In una nota si legge: «Per fortuna ("Heldigvis") come scrittore io non ho mai cercato né avuto qualche pubblico, ma mi sono accontentato di "quel Singolo", perciò a causa di questa limitatezza sono quasi diventato un proverbio» (101) . N. 118. S.V. 8, 133 s.s . N. 119. Corsivo di Kierkegaard .

N. 120. Il termine "momento", lo ricordiamo, ha qui il significato negativo cioè di fattore dispersivo .

N. 121. Questo testo forma il tema dell'ultima sezione (7) del "Vangelo delle sofferenze", che costituisce la Terza Parte di questa serie di "Discorsi edificanti" (S.V. 8, spec. 474 s.s.; trad. it., Fossano 1971, p.p. 225 s.s.; "Opere", Firenze 1972, p.p. 891 s.s.) . N. 122. La Prima Sezione, forse per l'esigenza della tensione dialettica ch'è propria dell'edificazione di sofferenza-gioia, ha per titolo: «Le preoccupazioni di un pagano», ed ha per oggetto nell'elenco: «1. la povertà. -2. la superfluità. - 3. l'umiliazione. 4. l'elevatezza. - 5. la temerarietà. - 6. l'autotortura. - 7 .

l'irrisolutezza, l'incostanza, lo sconforto» (S.V. 10 15-109). Lo spunto biblico, messo in apertura, è un testo molto caro a K. per la sua dialettica dell'Aut-Aut, ossia Matteo 6,24-34: «Nessuno può

servire a due padroni...» (S.V. 10, 18 s.) 123 S.V. 10, 115 . N. 123. S.V. 10, 115 s . N. 124. S.V. 10, 117 s .

N. 125. «Kjerlighed opbygger» (S.V. 9, 239). La frase completa di san Paolo dice: «La scienza gonfia e l'amore edifica», come lo stesso Kierkegaard riporterà più sotto nel suo commento .

N. 126. Certamente Dio, come Cristo ha detto di se stesso, è «...via, verità e vita» (Giovanni 14,6): Egli però opera "ad extra" in quanto è amore come afferma lo stesso Apostolo Giovanni (1 Giovanni 4,7 s.s.), e «Dio ci ha amati per primo e ci mandò il Figlio suo come vittima di espiazione per i nostri peccati» (ivi, v. 10) . N. 127. Si noti l'affinità di queste riflessioni con la dottrina agostiniana del «maestro interiore» .

N. 128. Questa massa di discorsi occupa quasi l'intero volume 10 dei "Samlede Vaerker": con essi si conclude il secondo grande ciclo dell'edificante, al quale seguirà quello più tempestoso del «risveglio» ("Opvaekkelse") . N. 129. "Papirer" 1847, 8(1) A 219, p. 105 .

N. 130. Ha per titolo: «La vittoria della riconciliazione nell'amore che vince il vinto», tema ispirato da Efesini 6,13. Il 15 agosto, a lavoro finito Kierkegaard spiega meglio la situazione: «Quando a suo tempo (quando lavoravo al 7 discorso della seconda parte degli "Atti dell'amore") mi sarebbe piaciuto fare un viaggio a Berlino, non cedetti. Invece mi sono recato a fare visita al re, pur non avendone voglia. Devo fare a meno di così grandi distrazioni» [8(1) A 249; trad. it., n. 1484, t. 4, p. 68] .

N. 131. E' il caso tipico e frequente in Kierkegaard, come abbiamo accennato, della

riflessione intensiva o di quella ch'egli chiama la «passione qualitativa» quale conviene alla «dialettica qualitativa» ch'egli oppone alla dialettica quantitativa di Hegel (confronta C FABRO, "La dialettica qualitativa in S. Kierkegaard", in "Dialettica e religione", Perugia p.p. 55^{1s.s.)} .

N. 132. "Diario" 1847, 8(1) A 390, trad. it., n. 1564, t. 4, p. 93. Ed è in questo stesso 1847 che Kierkegaard sta scrivendo in difesa e lode di Mynster il suo "Bog om Adler": un groviglio che abbiamo

cercato di dipanare nell'Introduzione alla trad. it. del "Libro" (Padova 1976) .

N. 133. E' un accenno alla filosofia di Hegel, priva di morale perché fa del passato (del «passare» e dello «esser-passato») l'unico criterio di verità e realtà .

N. 134. "Diario" 1847, 7(1) A 221; trad. it., n. 1301, t. 3, p. 264 .

Eppure alcuni mesi dopo, verso la fine dell'estate, Kierkegaard ricorda con compiacenza la frase che Mynster gli disse una volta, accennando alla diversità del loro temperamento («ch'io esprimevo il contrario di lui»): «Noi due siamo complementari l'uno dell'altro» [8(1) A 332, p. 153] .

N. 135. "Diario" 1848, 8(1) A 560, p. 261 .

N. 136. "Diario" 10(2) A 64; trad. it., n. 2573, t. 6, p. 169 (confronta "Gli atti del l'amore", S.V. 9, 128 s.s.) .

N. 137. "Diario" 1850 10(3) A 125, P. 98 (il riferimento è ripreso alla lettera più avanti con un accenno critico a Mynster: 10(3) A 249; trad. it., n. 3060, t. 8, p. 53, come nel testo precedente aveva fatto, sotto un altro aspetto, per Lutero). I testi seguenti [10(3) A 126-139] prendono di mira la Cristianità protestante (e Mynster in particolare) che si è allontanata non solo dal Nuovo Testamento, ma dallo stesso Lutero. Poi lo stesso Lutero viene dichiarato «esattamente non nell'interesse di Dio, ma il contrario di un Apostolo perché ha predicato il Vangelo nell'interesse degli uomini» [11(2) A 266; trad. it., n. 3239, t. 12, p.p. 714 S.] . N. 138. S.V. 9, 12 .

N. 139. Può sembrare che Kierkegaard abbia lasciato nell'ombra il primo precetto, l'amore di Dio, ma esso si trova come fondamento al quale spesso egli si richiama. Ciò è notato da VERA PLOUGMANN, "Soren Kierkegaards Kristendomsforstaalse", Copenaghen 1975, p. 58. Sul valore e significato dell'opera si può accettare il giudizio di speciale ammirazione (che andrebbe esteso all'eccezionale produzione di Anti- Climacus): «Il libro ["Gli atti dell'amore"] contiene delle osservazioni così inaspettate, che il lettore si domanda stupito come mai nessuno abbia mai pensato

prima di dedicarvi una particolare attenzione» (G. E. e G. B. ARBAUGH, "Kierkegaards Authorship", London 1968, p. 258) .

N. 140. E' strano, osserva con acume un odierno critico, che questo messaggio di amore cristiano di Kierkegaard sia contemporaneo al messaggio «diametralmente opposto di Marx del marzo 1848 nel "Manifesto": l'amore del prossimo e la "lotta di classe", l'amore e l'odio» (G. MALANTSCHUK, "Indforelse i Soren Kierkegaards Forfatterskab" cit., p. 58). L'Autore ha diretto anche la tesi a carattere espositivo, di P. MULLER, "Kristendom og Majeutic i Soren Kiergeegaards «Kjerlighedens Gjerninger»", Copenaghen 1976 (confronta il riassunto in lingua inglese nelle p.p. 82-87) . N. 141. Confronta l'«esperienza del Crocifisso», che colpì profondamente il piccolo Soren, accanto al padre (si veda l'Introduzione alla trad. it. dell'"Esercizio del Cristianesimo", Roma 1971, p.p. 7 s. e 18, e la descrizione nel testo, p.p. 233 s.s.) . N. 142. E' il tema dell'ultimo testo del "Diario" del 25 settembre 1855 [11(2) A 439] . N. 143. "Diario" 1847, 8(1) A 190; trad. it., n. 1450, t. 4, p. 59. In un testo precedente si legge: «... vorrei tenere un piccolo corso di 12 lezioni sulla dialettica della comunicazione. Poi 12 lezioni sull'amor terreno, l'amicizia e l'amor sacro» [8(1) A 82, p. 40]. Il primo progetto rimase in abbozzo [8(2) B 78-89, trad. it. in "Scritti sulla comunicazione", t. 1, p.p. 53-96]; il secondo è diventato "Gli atti dell'amore" portati a termine con insolita rapidità . N. 144. S.V. 9, 109 s.s .

N. 145. S.V. 9, 159. Questo pensiero è ripreso più tardi (1852) nel "Diario" [10(4) A 457, trad. it., n. 3588, t. 9, p. 87] .

N. 146. S.Th. 2a-2ae, q. 23, a. 1. Per amore di benevolenza non solo si ama «disinteressatamente» ("ut ei bonum velimus") l'amico, ma anche tutti coloro che hanno rapporti con lui e perciò anche dobbiamo amare in Dio i nostri nemici: «... quod diligimus ex caritate in ordine ad Deum ad quam principaliter habetur amicitia caritatis» (ivi, ad 2) . N. 147. B. Pascal, «Discorso intorno alle passioni dell'amore», in "Pensieri...", ed. cit., p. 285. Nella biblioteca di Kierkegaard figurano ben tre traduzioni tedesche di Pascal (confronta "S . Kierkegaards Bibliotek", ed. cit., n.n. 711-713,

p. 56) ed i richiami, sia alla vita come alle "Pensées", sono assai frequenti ("Papirer", «Index», s.v. "Pascal", t. 15, p.p. 371 s.), con accenni espliciti alla sua affinità spirituale con Pascal .

N. 148. A. NYGREN, "Den kristna kalektanken genom tiderna", Stockholm; B.d. 1, 1947; B.d. 2, 1936. Ci riferiamo alla (parziale) traduzione francese dal titolo "Eros et agape. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations", Paris 1944. Eccellente ci sembra l'esposizione di P. LONNING, "Samtidighedens Situation, En Studie in S.K.s Kristendomsforstaaelse", Oslo 1954, p.p. 108 s.s .

N. 149. P. LONNING, op. cit., p. 114. Non si può affermare che «l'"agàpe" è l'amore divino spontaneo e immotivato verso l'uomo» (p .

108). Sulla tesi del Nygren sono intervenuti i principali teologi scandinavi (T. Bohlin, E. Geismar..., che sono anche specialisti di Kierkegaard), mostrando il loro dissenso in quanto l'Autore conduce il suo discorso nell'area della teologia liberale (Harnack, Troeltsch, Hermann...). Ha preso le difese del Nygren in polemica con Lonning, il teologo svedese V. LINDSTRÖM, "Eros och agape i Kierkegaards Askådning", Kierkegaardiana, 1955, p.p. 102 s.s., spec. p. 108 .

N. 150. Nel "Diario" del tempo Kierkegaard puntualizza con insistenza la distinzione di "Elskov", ch'egli connette con "Aegteskab" (matrimonio), che è «un corroborante più profondo dell'egoismo», dal «puro amore» ("rene Kjerlighed"). Tale è anche la coppia "Elskov Venskab", che ha spodestato l'amore cristiano autentico [8(1) A 190, trad. it., n. 1450, t. 4, p. 59, e 196, p. 97]. Prima leggiamo di un progetto di tenere 12 lezioni su:

"Elskov, Venskab og Kjerlighed" [8(1) A 82, p. 40] .

N. 151. Confronta TH. ZAHN, "Agapen", in "Realencyklop. fur Theol. u . Kirche", ed. cit., B.d. 1, p.p. 234 s.s. Per un preciso aggiornamento dell'intera questione, si

veda A. ROMEO, "Agape", in "Enc. Catt.!", Città del Vaticano 1948, t. 1, coll. 420 s.s .

N. 152. "kai bouletai diabaléin ten kaluménen agàpen chritianón pros allélous" (Origene,

"Contra Celsum", lib. 1,1, ed. P. Koetschau, Leipzig 1899, P. 56, l.l. 5-6) . N. 153. Così V. LINDSTROM, "La Théologie de l'Imitation de Jésus Christ chez Soren Kierkegaard", in «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse» (Paris 1955), P. 382 . N. 154. S. Kierkegaard, "Preghiere", a cura di C. Fabro, Brescia 19795 (i titoli delle preghiere sono nostri) .

N. 155. "Diario" 1847, 8(1) A 372; trad. it., n. 1554, t. 4, p. 91. La preghiera costituisce il nucleo della Terza Sezione del capolavoro cristologico "L'esercizio del Cristianesimo", del 1850, sul tema giovanneo: «Dall'alto attirerò tutti a me!» (Giovanni 12,32). Infatti la Prima Sezione costituisce, secondo l'indicazione dello stesso Kierkegaard, la predica tenuta nella Frue Kirke il primo settembre 1848 (quindi un atto di "agàpe") e inizia con una preghiera che ha riscontri perfino verbali con quella ora riportata: «Signore Cristo Gesù! Quante cose non ci distolgono da Te: vuoti passatempo, futili gioie, preoccupazioni indegne: ci sono troppe cose che ci scoraggiano dal venire... Noi Ti chiamiamo Nostro Salvatore e Redentore perché Tu venisti sulla terra a redimerci dalle catene che ci tenevano schiavi...» (S.V. 12, 173; trad. it., Roma 1971, P. 209). I riscontri verbali indicano la continuità e intensità della riflessione edificante di Kierkegaard . N. 156. "Diario" 1848, 8(2) B 143, p.p. 243 S. La preghiera fu composta per il suo capolavoro, progettato «in forma di Discorsi» (i "Talers Form"), ma pubblicato nel 1849 come trattato col titolo "La malattia mortale"; ma fu esclusa perché «... troppo edificante!» ("for opbyggeligt"). "La malattia mortale" di Anti-Climacus, a differenza dell'"Esercizio del Cristianesimo" (1850) dello stesso Pseudonimo, nonostante l'indicazione: «Uno sviluppo psicologico cristiano per edificazione e risveglio», non contiene preghiera alcuna, mentre "L'esercizio" ne è costellato e termina con un inno trionfale a Cristo (S.V. 12, 284 s.s., trad. it., p.p. 315 s.s.: «Ti preghiamo per tutti: per il tenero bambino..., per lo sposo..., per chi è contento e felice..., per i servitori della parola... Ti preghiamo per i cristiani della comunità perché Tu solo puoi attirare tutti a Te!». E' veramente la

celebrazione del trionfo dell'"agàpe", degna della prima Cristianità) .

N. 157. Sono le stesse parole di Cristo nell'Ultima Cena (Luca 22,10, 1 Corinzi 11,24), riprese dalla liturgia cattolica dopo la Consacrazione del pane e del vino . N. 158. Dai "Discorsi per la Comunione del Venerdì", 1848 (S.V. 10, 356) . N. 159. Confronta i testi più importanti sul rapporto di Singolo Chiesa, esposti nel nostro articolo "Le Problème de l'Eglise chez Newman et Kierkegaard" in «Revue Thomiste» (1977), p.p. 30-90 (riprodotto in un testo abbreviato dei "Newman-Studien", B.d. 10 [1977], p.p. 120-140) .

N. 160. "Diario" 1851-1852, 10(3) A 657; trad. it., n. 3270, t. 8. p. 154 .

N. 161. Quindi se il «correttivo» poteva avere un senso al tempo di Lutero, ora (1855), in piena contestazione con la «Chiesa stabilita», non più: Kierkegaard ha abbandonato del tutto il «Protestantesimo» perché esso è «del tutto. semplicemente.... una falsità, una disonestà... » .

N. 162. S.V. 14, 50 s. Di lì a poco aggiunge: «Cosa s'intenda per essere cristiani, Cristo l'ha predicato, noi possiamo leggerlo negli Evangelii. - Poi Egli ha lasciato la terra, ma ha predetto il suo ritorno. E riguardo a questo suo ritorno c'è una sua predizione . "Quando tornerà il Figlio dell'uomo, troverà la fede sulla terra?"»» (52). Questo testo di Luca 18,8 ritorna spesso nel "Diario", a partire dal 1848: 9 A 273, 10(2) A 37, 10(5) A 60,

11(1)' A 309 e 454. Secondo Kierkegaard questo non è in contrasto con le Parole di Cristo che «si faccia un solo ovile sotto un solo Pastore» (Giovanni 10,16); poiché «qui si dice soltanto propriamente che deve rendersi possibile per tutti il diventare cristiani, e per nulla affatto che tutti lo diventeranno» (9 A 274, p. 155) .

N. 163. "Diario" 1854, 11(1) A 106; trad. it., t. 2, p. 456 N. 164. "ina ósin en kathós eméis" (Giovanni 17,11). L'espressione è ripetuta ai versi 19, 21, 22 .

N. 165. Clemens Alex., "Werke" (ed. O. Stahlin), Berlin 1936 (G.C.S. 12): B.d. 2 (seconda ed.), 82, 23 e 1, 79, 26. Confronta «Wort- und Sachregister», B.d. 4

2, 1, Berlin 1936, s.v. ("éros"), p. 427a .

N. 166. "Patres Apostolici", ed. F.10. Funk (editio nova), Tubingae 1887, vol. 1, p. 220. Il Funk osserva in nota (p. 221) ch'è stato Origene a intendere l'espressione in senso cristologico, ma i suoi argomenti non sembrano probativi. Per la citazione di Ignazio in Dionigi confronta "De div. Nom." c. 4 5 12 (P.G. 3, 709 B) N. 167. E' esattamente la tesi opposta a quella del Nygren .

N. 168. "In lib. beati Dionysii de divinis Nominibus", ed. C. Pera, Torino 1950, c. 4, lect.

9, n. 419, p. 136b. Il Pera ha aggiunto nelle «Observationes» una nota opportuna e nutrita contro «aliqui modernorum» quelli cioè della linea di Nygren, con citazioni di san

Gregorio Nazianzeno, Origene..., e ricorda la dottrina biblica che «l'uomo (interiore) è stato fatto ad immagine e somiglianza di Dio» (op. cit., p.p. 138-140) .

N. 169. Dionigi c'informa che alcuni teologi consideravano perfino come «più divino il nome dell'amore di quello della dilezione»: "... theióteron éinai to tou érotos ónoma tou tes agàpes" (§ 12, 709A) .

N. 170. "In lib. beati Dion. de div. Nom.", loc. cit., n.n. 402-405, p. 134. L'Aquinata continua la sua analisi distinguendo quattro modi di amare (n.n. 406-408) .

N. 171. Che l'autore del "Corpus dionysianum" sia Dionigi Areopagita (convertito da san Paolo), com'egli stesso si presenta (D.N. 3, § 2, 681A) e il Medioevo l'accettò fino a tutto il Rinascimento, la critica moderna l'esclude in modo definitivo. Ma ciò non toglie valore alla profondità della sua riflessione ed all'importanza della sua testimonianza circa l'esaltazione teologico-mistica dell'"éros" .

N. 172. Confronta C. FABRO, "La nozione metafisica di partecipazione", terza ed. p.p. 86 s.s., 107 s.s.; ID., "Partecipazione e causalità", Torino 1960, p.p. 187 s.s. N. 173. San Tommaso lo cita

come seconda obiezione nella S.Th. 1a, q. 5 a. 4, e risponde: «Bonum dicitur diffusivum sui esse, eo modo quo finis dicitur movere». Ma il fine nello schema aristotelico delle cause, e il "bonum" nell'ordine tomistico dei trascendentali, stanno all'ultimo posto. E' dottrina costante di san Tommaso che l'"ens" è il primo dei trascendentali perché include l'"esse" come atto primo, accanto al quale sta la "essentia" come contenuto e quindi al rango di potenza. Dal rapporto o plesso di "esse" ed "essentia" segue l'"unum" come indivisio "entis" o "ens indivisum". Il "verum" e il "bonum" sono i trascendentali relativi, nel senso che il "verum" dice relazione all'intelletto e il "bonum" alla volontà, o, più chiaramente, il "verum" è lo stesso "ens" in quanto appreso dall'intelletto e il "bonum" è l'"ens" ch'è desiderato dalla volontà se si tratta del "bonum rationis". La «derivazione» ossia fondazione tomistica dei trascendentali sta quindi agli antipodi della deduzione trascendentale delle categorie kantiane: qui è il conoscere come "Ich denke überhaupt" che costituisce il punto di partenza e diventa fondamento dei giudizi di esistenza secondo le categorie della modalità (possibilità - realtà - necessità: "Critica della ragion pura", A 219 B 266. Confronta M. HEIDEGGER, "Kants These über das Sein", Frankfurt a.M. 1963, p.p. 24 s.), là è l'"ens" ("est") come «id quod primum intellectus intelligit et in quod omnia resolvit». Ovvero, per usare una formula sintetica: per san Tommaso è la presenza (attualità) dell'"ens" che fonda l'attuarsi del pensiero ("verum"), mentre per Kant il presentarsi del reale è funzione di coscienza, cioè opera del pensiero come funzione a priori della soggettività trascendentale. La trattazione tomistica più articolata è nel "De veritate" q. 1 e q. 21.

Nella S.Th. 1a la trattazione è più dispersa: q. 6 ("de bono"), q. 11 ("de vero"), q. 16 ("de vero"), ed ogni volta si richiama al fondamento dell'"ens". N. 174. Il testo ha: "Eràsthēti autēs, phēsi, kai terēsei ser perikaràkoson autèn kai ypósei se; timeson autèn ina se perilàbe" (loc. cit., § 11; P.G. 3, 709A). Segue la citazione di sant'Ignazio martire che abbiamo appena riferito. Per l'amore terreno, verso la fine del § 12, Dionigi usa (citando un certo

«quidam», "tis") il termine "agàpesis" . N. 175. Sono citati: Galati 2,20, 2 Corinzi 5,13. Stupisce il silenzio di Dionigi su 1 Corinzi 13, al quale si volgerà (d'accordo con la mistica tradizionale) in modo speciale Kierkegaard .

N. 176. Confronta Aristotele, "De anima" 2,3,414b 6; 3,9,432b 5-6 (ed . Biehl-Apelt, Lipsiae 1911) .

N. 177. Da Empedocle (confronta "De anima" 1,4,408a 19 ss, 3,6,430a 28 s.s.) . N. 178. Ethic. Nic., 8 (per intero, 1155a 2 - n63b 3 .

N. 179. Secondo l'espressione petrina: "théias koinónoi physeos" (2 Pietro 1,4). Si veda la trattazione magistrale, che fa luce sull'autentico pensiero di san Tommaso deformato dalla tradizione, di M. SANCHEZ SORONDO, "La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomas de Aquino", Buenos Aires-Salamanca 1979 . N. 180. Marsilii Ficini, "In Dionysium Areopagitam de Divinis Nominibus" ("Opera omnia", Basileae 1561, t. 2, pl. 1024) .

N. 181. E' presa alla lettera da Dionigi nell'inno di Ieroteo: «.. .

l'amore, sia esso divino o angelico o intellettuale o animale o naturale...» (loc. cit., § 15; P.G. 3, 713 A-B) .

N. 182. Lo mette in rilievo G. MALANTSCHUK nella sua ultima e più importante opera, "Fra Individ til den Enkelte, Problemen omkring Friheden og det etiske hos Søren Kierkegaard", Copenhagen 1978, p . 135, alla quale attingo volentieri con grato animo e profondo rimpianto per l'amico scomparso . N. 183. S.V. 9, 112 . N. 184. S.V. 9, 143 .

N. 185. Sarei curioso di conoscere l'impressione che una siffatta dichiarazione è in grado di fare sui cosiddetti sociologi e politici «cristiani» di oggi, specialmente nelle nazioni di tradizione cattolica, ahimè, ora quasi totalmente scomparsa . N. 186. "Diario", 14 maggio 1847; 8(1) A 108-109 (citati in ordine inverso); trad. it., n.n. 1398-1399, t. 4, p.p. 36 5. In un foglio, pubblicato dal Barfod ("Efterl. Pap.", 1844-1846, t. 2, p.p. 875 5.) e riprodotto da N. Thulstrup ("Breve og Aktstykker vedrørende S

Kierkegaard", Copenhagen 1954, t. 1, p. 20), Kierkegaard aveva disposto che sulla sua tomba si mettesse (come si legge ancora),

una strofa dell'inno di Brorson (da noi riportata nella trad. it., t. 12, Appendice) . N. 187. Dante, Inferno 5 31 .

N. 188. Kierkegaard ne dà anche l'evidenza tipografica: A. Tu «devi» amare - B. Tu devi amare «il prossimo» - C. «Tu» devi amare il prossimo (S.V. 9, 7) N. 189. Perciò l'uomo può farsi con gli anni una comprensione più alta della sua vita, Kierkegaard cita il celebre testo di Prov. 3,1 s.s.: «Ogni cosa ha il suo tempo...» ("Discorsi edificanti in diverso spirito", 1: "Un discorso di circostanza", S.V. 8, 136 s.s.) . N. 190. S.V. 9, 72. Kierkegaard scrive, mettendo in rilievo: «L'amore del prossimo è perciò l'uguaglianza eterna dell'amore» ("Kjerlighed til Naesten er derfor den evige Ligelighed i at elske"). Perciò «.. .

il prossimo è la pura determinazione dello spirito» ("Naesten er den rene Aandsbestemmelse") .

N. 191. S.V. 9, 126 (corsivo di Kierkegaard). Tanto alto principio, che rispecchia l'inciso di Cristo che «il secondo precetto [di amare il prossimo come se stessi] è simile al primo [di amare Dio]», è fondato sul caposaldo dell'etica cristiana, che Kierkegaard ricorda nel periodo precedente: «La saggezza mondana pensa che l'amore è un rapporto fra uomo e uomo, il Cristianesimo insegna che l'amore è un rapporto fra: uomoDio-uomo, che Dio è la determinazione intermedia» (si veda anche p.p. 139 e 141). Così l'amore diventa «il compimento della legge» e lo stesso rapporto matrimoniale assurge ad un «rapporto di coscienza» (è l'argomento della Sezione 3, A e B, p.p. 114 s.s., p.p. 159 s.s.) . N. 192. S.V. 9, 188 . N. 193. S.V. 9, 239 .

N. 194. «Kjerlighed opbygger ved at forudsætte, at Kjerlighed er tilstede» (S.V. 9, ²54) .

N. 195. «Al presente rimangono quindi queste tre cose: la fede la speranza, la carità; ma la più grande di esse è la carità» (1 Corinzi 13 i3) .

N. 196. Malantschuk a questo proposito osserva: «Ma se si prende la fede in senso eminente, dunque la fede in Cristo o nella remissione dei peccati, allora la fede diventa la determinazione cristiana più alta. Questa fede Paolo l'espone in molti altri testi...»

(op. cit., p. 152). L'Autore non ne cita nessuno. Forse egli vuol parlare, come san Tommaso, della "fides informata" ("caritate"), ma se la fede viene elevata dalla carità, la carità resta sempre superiore ad essa, come espressamente afferma l'Apostolo continuando nell'altra vita: mentre la fede e la speranza cessano quando l'anima è giunta al possesso dell'oggetto in sé ch'è Dio, l'amore lo possiede ormai e lo gusta come il suo cibo divino (confronta "Summa c. Gent.", lib. 3, c. 51 . conclusio: ed. leon. minor, p. 283a) .

N. 197. Seguiamo la recente ed. critica di G. Cavallini, Edizioni Cateriniane, Roma 1968. La Santa abitualmente si presenta come «serva e schiava dei servi di Gesù Cristo» e visse ad altissimo livello la vita mistica .

N. 198. "Dialogo", c. 64, ed. cit., p.p. 139 s. Il testo cateriniano non è che il commento alle parole di Cristo nell'Ultimo Giudizio (Matteo 25,34 s.s.). Il principio c'è già nel cap. 7, il quale fonde in uno i due movimenti (p.p. 17 s.). Per ampi sviluppi cristologici, si veda anche "Lettere", 94, 110..., ed. P. Misciattelli, Siena 1922, t. 2, p.p. 110 s.s., 190 s.s., e passim .

N. 199. "Le Orazioni", a cura di G. Cavallini, Edizioni Domenicane, Roma 1978, Oratio 4, p. 46 .

N. 200. L'afferma lo stesso Kierkegaard nel testo (S.V. 9, 358 s.s.) e lo precisa nel "Diario": «La riflessione 7 nella seconda parte sulla misericordia è insieme giustamente diretta contro il comunismo. Non serve a nulla trattare di queste cose in termini generali che non significano nulla ma si deve dare alla faccenda una tutt'altra piega e certamente una piega cristiana» ("Papirer" 1847, 8(1) A 299, p. 141) .

N. 201. Kierkegaard ripete il termine ("hvorledes") ben due volte nella stessa pagina (S.V. 9, 372). In questa esaltazione del «modo» rispetto all'oggetto ovvero al contenuto, Kierkegaard subisce l'influsso di Lessing: ma già nel 1849 s'accorgerà di questo «egoismo che può diventare una aberrazione pericolosa, e perfino empia» [10(1) A 478, trad. it., n. 2367 t. 6, p.p. 50 s.]. Altri

riferimenti daremo nelle note al testo . N. 202. S.V. 9, 403 N. 203. S. V. 9, 413 .

N. 204. «Det christelige Lige for Lige er: som Du gjor mod Andre, ganske saaledes gjor Gud mod Dig» (S.V. 9. 432) .

N. 205. «Gli atti dell'amore sono il momento centrale degli scritti etici di Kierkegaard... In nessuno dei suoi scritti di contenuto etico la struttura e l'azione scambievole dei tre doveri, cioè verso Dio, verso se stessi e il proprio prossimo, emergono così chiaramente come negli "Atti dell'amore". Anche l'aspetto centrale della libertà: diventare liberi con il legarsi alla Legge suprema, è qui chiarito sotto molti punti di vista» (G. MALANTSCHUK, "Fra Indtvid til den Enkelte" cit., p. 159) .

N. 206. «Probabilmente si deve ammettere che al libro sugli "Atti dell'amore" spetti un posto centrale nelle opere di Kierkegaard» (V . LINDSTRÖM, "A Contribution...", in «Studia Theologica», 6,1, p. 1) .

N. 207. Confronta Discorso 2 A .

N. 208. Così è il caso, ancor più sorprendente, della produzione di Anti-Climacus, ch'è «edificante» per eccellenza: mentre "L'esercizio del Cristianesimo" (il messaggio della salvezza in Cristo) è costruito su temi e testi biblici come un tessuto continuo ed è infiorato di preghiere ad ogni paragrafo, "La malattia mortale" ha la rigorosa struttura di un trattato (sul peccato e sulle sue conseguenze), parallelo al "Concetto dell'angoscia" . N. 209. La citazione delle edizioni, come notiamo nel testo (cioè Romani 8,8), è errata . N. 210. Questo carattere già riappare nei "Discorsi" contemporanei (1849): "Il giglio del campo e l'uccello dell'aria" (S.V. 11, 5 s.s.) e "Il Sommo Sacerdote" - "Il pubblicano" - "La peccatrice" (S.V. 11, 273 s.s.). Per i seguenti, a partire dal 1851, si veda: "Due discorsi per la Comunione del Venerdì" (S.V. 12, 307 s.s.); "Per l'esame di se stessi" (S.V. 12, 337 s.s.); "Giudicate voi stessi" (S.V. 12, 427 s.s.) .

N. 211. Kierkegaard scrive proprio "Colorit". Circa il «tafano» di Socrate si veda il testo del "Diario": «Perché Socrate si è paragonato ad un tafano?» (8 A 69; trad. it. 3, n. 1180, t. 3, p. 181) .

N. 212. "Papirer" 1847, 8(1)A 293, P. 139. Segue un'aggiunta in margine. «La differenza si può anche vedere espressa nella prefazione: ... quel Singolo rifletta con amore se non eccetera, non è questo lo stile di una prefazione ad un discorso edificante» (294).

N. 213. La Terza Serie dei «Discorsi in diverso spirito» (1848: "Pensieri che feriscono alle spalle - per edificazione") porta il sottotitolo: «Esposizione cristiana» ("Christelige Foredrag") .

Nell'inciso, che tiene il posto della Prefazione, si legge la dichiarazione polemica: «Il Cristianesimo non ha bisogno di "difesa", non gli giova nessuna "difesa" - esso "attacca": difenderlo è la irresponsabilità più irresponsabile, la più storta e la più pericolosa - essa è il "tradimento pericoloso senza saperlo". Il Cristianesimo è in posizione di attacco, perciò nella Cristianità esso attacca alle spalle» (S.V. 10 192, trad. it. cit. p. 33. Traduco l'aggettivo neutro "det Christelige" coi sostantivo «il Cristianesimo») . N. 214. Prefazione ai "Due Discorsi edificanti", datati 5 maggio 1843 (trentesimo genetliaco di Kierkegaard) e dedicati alla memoria del padre (S.V. 3, 15). Kierkegaard rimanda a questa Prefazione in "Un discorso edificante" del 1850 (S.V. 12, 295. E' uno dei mirabili discorsi dedicati alla «peccatrice» di Luca 7,37 s.s.). La formula più frequente è più succinta «... quell'uomo benevolo che io con riconoscenza chiamo il mio rifugio, il quale facendo sue le cose mie fa per me più di quanto io faccia per lui» (S.V. 3, 303) . N. 215. C'è un richiamo esplicito in questo senso nel "Diario", a proposito del tipografo dei citati "Discorsi" del 1843 (4 A 83, n . 878, trad. it., t. 3, p. 76) .

N. 216. "Diario" 1841-42, 3 A 184, trad. it., n. 793, t. 3, p. 48 (corsivo nostro). Lindstrom si allinea con Bohlin e Nygren nel riconoscere l'affinità della concezione kierkegaardiana dell'amore con quella di sant'Agostino (art. cit., p. 6. Confronta anche p. 3, nota 2). Ma allora, perché si legge poco prima nel testo: «In content he [Kierkegaard] has fTeed himself fTom the distortion of the Augustine tradition on this point» (art cit., p. 3)? N. 217. "Diario" 1847, 8(1)A 189; trad. it., n. 1449, t. 4, p. 59. Il limite delle

riflessioni di Kierkegaard è quello di allineare l'amicizia ("Venskab") all'amore naturale comunemente inteso ("Elskov") e poi d'identificare questo col rapporto erotico. Così almeno negli "Atti" .

N. 218. "Diario" 1846, 8 A 182, trad. it., n. 1267, t. 3, p. 242. Ed un po' più sotto: «L'unica certezza è quella etico-religiosa. Essa dice: Credi, tu devi credere» (8 A 186, trad. it., n. 1271, t. 3, p. 248) .

N. 219. Qui il termine significa la stabilità di routine della dottrina nella Cristianità

stabilità, che sarà il bersaglio dell'ultimo Kierkegaard .

N. 220. "Diario" 1847, 8(1)A 434; trad. it., n. 1591, t. 4, p. 104 .

N. 221. "Diario" 1849, 10(1) A 187-188, trad. it., n.n. 2171-2172, t .

5, p.p. 181 s. Si veda anche più avanti: 10(1) A 625; trad. it., n . 2470, t. 6, p.p. 102 s .

N. 222. L'ultimo Kierkegaard, nella sua requisitoria sull'ateismo dell'uomo moderno, osserva con ironia: «Scomparsi i doveri verso Dio, sorsero contemporaneamente i doveri verso se stesso» ("Diario" 1854, 11(1) A 451, trad. it., n. 4138, t. 11, p.p. 72 s . N. 223. S.V. 11, 143 s.s.; trad. it.; Firenze 1965, p.p. 205 55 .

N. 224. "Diario" 1849 10(2) A 184; trad. it., n. 2645, t. 6, p. 216 (il testo espone la trama dell'"Esercizio del Cristianesimo") .

N. 225. Confronta "Decretum de apostolatu laicorum: Apostolicam actuositatem", Enchiridion Vaticanum, Bologna 1971(9), n.n. 912 s.s .

NOTIZIA

CRONOLOGIA ESSENZIALE DELLA VITA E DELLE OPERE DI SOREN KIERKEGAARD

1813 .

5 maggio: Soren Aabye Kierkegaard nasce Copenaghen, ultimo di sette figli .

1830 .

Kierkegaard si iscrive all'Università di Copenaghen .

1834 .

Muore la madre .

1837 .

Kierkegaard incontra per la prima volta (tra l'8 e il 16 maggio) Regina Olsen .

1838 .

Muore il padre nella notte tra l'8 e il 9 agosto . Esce "Dalle carte di un uomo ancora in vita", critica a Andersen .

1840 .

3 luglio: Kierkegaard termina gli studi di teologia .

10 settembre: si fida con Regina Olsen .

1841 .

Tesi di dottorato alla facoltà di filosofia: "Il concetto dell'ironia con continuo riferimento a Socrate" .

11 ottobre: Kierkegaard rompe il fidanzamento con Regina Olsen .

1843 .

Nel corso dei dodici mesi escono senza interruzione: "Aut-Aut" (di Victor Eremita); "Timore e tremore" (di Johannes de Silentio); "La ripresa" (di Constantin Constantius); "Nove discorsi edificanti"

1843-1844 .

Escono "22 Discorsi edificanti" .

1844 .

Escono: "Briciole di filosofia" (di Johannes Climacus); "Il concetto dell'angoscia" (di Vigilius Haufniensis); le "Prefazioni" .

1845 .

Escono: "Stadi sul cammino della vita" (di Hilarius Bogbinder);
8 "Discorsi edificanti"

1846 .

Escono: "Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia" (di Johannes Climacus); "Una recensione letteraria" .

1847 .

Marzo: escono i "Discorsi edificanti in diverso spirito" .

Settembre: escono "Gli atti dell'amore". Kierkegaard porta a termine il "Libro su Adler" .

1848 .

Aprile: escono i "Discorsi cristiani" .

1849 .

Escono: "La malattia mortale" (di Anti-Climacus); "Due dissertazioni etico-religiose" (di H. H.) .

1850 .

Esce "L'esercizio del Cristianesimo" (di Anti-Climacus) .

1851 .

Escono due «Discorsi per la Comunione del Venerdì»: "Per la prova di se stessi"; "Giudicate voi stesso" .

1854 .

30 gennaio: muore il vescovo Mynster .

1854-1855 .

Kierkegaard intensifica la lotta contro la Chiesa ufficiale protestante di Danimarca, lotta condotta sul giornale «Faedrelandet» (La Patria) e soprattutto mediante la rivista, redatta unicamente da lui, «Il Momento: Atti di accusa al Cristianesimo del regno di Danimarca» .

1855 .

2 ottobre: Kierkegaard viene ricoverato all'ospedale .

11 novembre: muore .

NOTA BIBLIOGRAFICA

OPERE DI KIERKEGAARD

Edizioni .

- "Samlede Vaerker", udgivne af A.B. Drachmann, J. L. Heiberg og H.O .

Lange, Anden Udgave, Copenaghen 1920-1936. (Si veda la descrizione nella trad. it. del "Diario", Brescia 1980(3), t. 1, Introduzione, p.p. 133 s.s.) - "Papirer", udgivne af P. A. Heiberg og V. Kuhr, ai quali poi si aggiunsero E. Torsting e N. Thulstrup, Copenaghen 1909-1970. (Si veda la descrizione nella cit. trad. it. del "Diario", t. 1, p.p. 151 s.s.) - "S. Kierkegaards Papirer", Index by N.J. Cappelorn, Copenaghen 1975 1978 (3 volumi: S.V. 1315) .

- "S. Kierkegaards Bladartikler", med Bilag efter Forfatterens Dod, udgivne af R. Nielsen, Copenaghen 1857 .

Traduzioni italiane a cura di Cornelio Fabro .

- "Il concetto dell'angoscia" - "La malattia mortale", Firenze 1968 .

- "Briciole di filosofia" - "Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia", 2 volumi, Bologna 1962 .

- "Il Vangelo delle sofferenze", Fossano 1971 .

- "L'esercizio del Cristianesimo", Roma 1971 .

- "Dell'autorità e della rivelazione (Libro su Adler)", Padova 1976 .

- "Diario", prima ed., 3 volumi, Brescia 1948-1951; seconda ed., 2 volumi, ivi 1962. E' attualmente in corso di compimento una terza ed., portata a 5000 testi e progettata in 12 volumi di cui 11 già usciti; il dodicesimo comprenderà le Appendici e gli Indici

complessivi. Presso la collana «Classici Bur» (Rizzoli) è uscita un'edizione ridotta per argomenti secondo una progressione concettuale (Milano 19792) .

- "Opere", Firenze 1972 .
 - "Preghiere", Brescia 1963; 19795 .
 - "Il problema della fede" (antologia dalle opere), Brescia 1978 .
 - "Scritti sulla comunicazione", 1, Roma 1979; 2, Roma 1982 .
 - "Pensieri che feriscono alle spalle", Padova 1982 . Principali traduzioni degli "Atti dell'amore" .
 - "Leben und Walten der Liebe", trad. tedesca di A. Dorner e Chr . Schrempf, Jena 1924. (Il titolo è deviante rispetto all'originale danese.) - "Vie et règne de l'amour", trad. francese di P. Villadsen, Paris 1945. (Il titolo, che ricalca quello della trad. tedesca qui sopra indicata, non è esatto rispetto all'originale danese.) - "Der Liebe Tun", trad. tedesca di H. Gerdes, Jena 1962. (Il titolo non è del tutto preciso rispetto all'originale danese.) - "Die Taten der Liebe", trad. tedesca di E. Geismar, Gottingen 1929 .
 - "Las obras del amor", trad. spagnola di Demetrio G. Rivero, 2 volumi, Madrid 1965 .
 - "The Works of Love", trad. inglese di David E. e Lilian M. Swenson, Princeton 1965 . Mi consta che l'opera è stata tradotta anche in polacco, cecoslovacco e giapponese, ma non conosco queste traduzioni .
- La serietà dell'impianto teologico dell'opera ha nuociuto alla sua popolarità.

STUDI SUGLI SCRITTI EDIFICANTI DI KIERKEGAARD

- Jensen, Chr., "Soren Kierkegaard religiose Udvikling", Aarhus 1898 .
- Walz, K., "Soren Kierkegaard, der Klassiker unter den Erbauungsschriftstellern des neunzehnten Jahrhunderts", Giessen 1898 .

- Guillamore Hansen, P., "Soren Kierkegaard og Bibelen", Udtalelser af Soren Kierkegaard i hans «Efterladte Papirer» vedrorende Bibelord og bibelske Fortaellinger, Copenaghen 1924 .
- Thust, M., "Soren Kierkegaard: der Dichter des Religiösen", Grundlagen eines Systems der Subjektivität, Munchen 1931 .
- Christensen, V., "Soren Kierkegaard i sit Bedekammer", Copenaghen 1937 .
- Malantschuk, G., "Indforelse i Soren Kierkegaards Forfatterskab", Copenaghen 1953 . Kupper, H., - Richter, Liselotte, "S. Kierkegaard: Die Leidenschaft des Religiösen", Stuttgart 1953 .
- - "Soren Kierkegaards Vej til Kristendommen", Copenaghen 1955 .
- Thulstrup, N. Mikulová, "Les «Oeuvres de l'amour» de Kierkegaard en regard du Nouveau Testament", Symposion Kierkegaardianum, Copenaghen 1955, p.p. 268-270 .
- Dupré, L., "Kierkegaards-Theologie of de Dialectiek van het Christenworden", Utrecht 1958 .
- Lowrie, W., "A Short Life of Kierkegaard", Princeton U.P. 1958 .
- Thulstrup, N. Mikulová, "Lidelsens problematik hos Kierkegaard og mystikerne", in «Kierkegaardiana», 3 (1959), p.p. 48-72 .
- Scherz, G., "Alfonso de Liguori og Soren Kierkegaard", in «Kierkegaardiana», 3 (1959), p.p. 72-82 .
- Thulstrup, N. Mikulová, "Soren Kierkegaard, det centrale i sit Livssyn", Copenaghen 1963 .
- Metzger, H., "Kriterien christlicher Predigt nach Soren Kierkegaard", Gottingen 1964 .
- Paulsen, A., "Das Verhaltnis des Erbaulichen zum Christlichen", in «Kierkegaardiana», 6 (1966), p.p. 97-106 .
- Schroer, H., "Kierkegaards opbyggelig Taler og vor Tids Kirkelige Forkyndelse", in «Kierkegaardiana», 6 (1966), p.p. 107-151 .

- Thulstrup, N. Mikulová, "Kierkegaard og Pietismen", Copenhagen 1967 .

- Arbaugh, G. E. e G. B., "Kierkegaard's Authorship", London 1968 (p.p. 90 s.s., 117 s.s., 124 s.s., 173 s.s., spec. 227 s.s.) .

- Pedersen, J., "Soren Kierkegaards Bibelsyn", in «Kierkegaardiana», 9 (1974), p.p. 23-55

- McKinnon, A., "The Increase of Christian Terms in Kierkegaard's Published Works", in «Kierkegaardiana», 9 (1974), p.p. 147-162 .

- Plougmann, V., "Soren Kierkegaards Kristendoms-forstaelse", Copenhagen 1975, spec. p.p. 54 s.s .

- Thulstrup, N. Mikulová, "Kierkegaards mode med mystik gennem spekulative idealisme", in «Kierkegaardiana», 10 (1977), p.p. 7-69 .

- Malantschuk, G., "Begrebet det hellige hos Soren Kierkegaard", (1977), p.p. 85-94 .

- McCarty, V., "«Melancoly» and Religious «Melancoly» in Kierkegaard", in «Kierkegaardiana», 10 (1977), p.p. 151-165 .

- Stengren, G., "Connatural Knowledge in Aquinas and Kierkegaardian Subjectivity", in «Kierkegaardiana», 10 (1977), p.p. 182-189 .

L'autore della presente traduzione ha toccato più volte l'argomento degli scritti edificanti di Kierkegaard, cercando di mettere in rilievo, contro la deformazione ideologica prevalente nella Kierkegaard-Renaissance, ch'essi costituiscono la chiave per l'interpretazione dell'orientamento di fondo e dello sviluppo dell'esistenzialismo cristiano autentico del grande scrittore. Ci si limita qui a ricordare: - Introduzione alla trad. it. del "Diario", Brescia 1980(3), t. 1, spec. p.p. 50 s.s .

- Introduzione alla trad. it. di "Il concetto dell'angoscia - La malattia mortale", Firenze 1968 .

- "L'existence de Dieu dans l'oeuvre de Kierkegaard", nel volume "L'existence de Dieu", ed. Casterman, Tournai 1961, p.p. 37-47 .

- Introduzione alla trad. it. di "L'esercizio del Cristianesimo", Roma 1971, p.p. 7-51 .

- Introduzione alla trad. it. di "Opere", Firenze 1972, spec. p.p. 35 (numero romano) s.s .

- Introduzione alla trad. it. del ciclo edificante "Il Vangelo delle sofferenze", Fossano 1971, p.p. 7-71. Nelle p.p. 72-75 si trova il prospetto completo degli scritti edificanti pubblicati .

- Introduzione alla trad. it. di "Scritti sulla comunicazione", Roma 1979, vol. 1, p.p. 9-46 .

- "Tra Kierkegaard e Marx", Roma 19782 .

Fra i numerosi articoli del traduttore durante un quarantennio di studio e di ricerche, si citano i più recenti: - "Il Cristianesimo come spontaneità e impegno essenziale", nel vol. 2 "Cristianesimo di domani", a cura di P. Prini, Perugia 1968, p.p. 49 80 .

- "Kierkegaard critico di Hegel", nel volume "Incidenza di Hegel", a cura di F. Tessitore, Napoli 1970, p.p. 427-563 .

- "Spunti cattolici nel pensiero religioso di Soren Kierkegaard", in «Doctor Communis» ¹⁹⁷³ p.p. 3³² .

- "Kierkegaards Kritik am Idealismus", in "Festgabe J. B. Lotz", Frankfurt a.M. 1973, p.p. 151-180 .

- "L'attività oratoria dottrinale e pastorale di un vescovo luterano dell'Ottocento: J. P. Mynster", in «Ricerche di storia letteraria e religiosa», 3 (1973), p.p. 41-108 .

- "La dialettica della situazione nell'etica di Kierkegaard", nel volume "L'etica della situazione", a cura di P. Piovanì, Napoli 1974, p.p. 75-96. - "La «pistis» aristotelica nell'opera di Soren Kierkegaard", in «Proteus» 1, 1 (Roma 1974), p.p. 1-24 .

- "La fondazione metafisica della libertà di scelta in Soren Kierkegaard", nel volume "Studi di filosofia...", Milano 1975, p.p. 86-116 .

- "Kierkegaard e la dissoluzione idealistica della libertà", nel volume "Problemi religiosi e filosofici", Padova 1975, p.p. 99-122 .

- "Le problème de l'Eglise chez Newman et Kierkegaard", in «Revue Thomiste» (1977), p.p. 163-191; trad. ted. ridotta in «Newman Studien», 10 (1978), p.p. 120-140 .

- "Sorpresa e attesa cristiana della morte in Kierkegaard", in «Nuova Rivista di Ascetica e Mistica». a. 2 (Firenze 1977), p.p. 297-310 .

- "La dialettica qualitativa in Soren Kierkegaard", nel volume "Dialettica e religione", Perugia 1977, p.p. 1-50 .

- "La critica di Kierkegaard alla dialettica hegeliana nel «Libro su Adler»", in G.C.F.J., 57 ⁽¹⁹⁷⁸⁾ p.p. 1-32 .

- "Dialettica di libertà e necessità nella storia in Tolstoj e Kierkegaard", in "Tolstoj oggi", Quaderni di S. Giorgio, Firenze 1980, p.p. 111-128 .

Con particolare riferimento agli "Atti dell'amore" .

- Hansen, P. Guillaumore, "Kierkegaard og Bibelen", Copenaghen 1924, p.p. 295 s.s .

- Geismar, E., "Soren Kierkegaard", Gottingen 1929, p.p. 494-508 .

- Hirsch, E., "Kierkegaard-Studien", Gutersloh 1933, B.d. 2, p.p. 866 s.s .

- Lowrie, W., "Kierkegaard", Oxford 1938 .

- Thulstrup, M. Mikulová, "Les «Oeuvres de l'Amour» de Kierkegaard au regard du Nouveau Testament", Symposion Kierkegaardianum («Orbis Litterarum», t. 10, fasc. 1-2), Copenaghen 1955, p.p. 268-279 .

- Dupré, L., "Kierkegaard as theologian: the dialectics of Existence", New York 1958, p.p. 160 s.s .

- Lindstrom, V., "Eros og Agape i K.s Askådning", in «Kierkegaardiana», 1 (1965), p.p. 102 s.s .

- Paulsen, A., "Das Verhaltnis des Erbaulichen zum Christlichen", in «Kierkegaardiana», 6 (1966), p.p. 97 s.s .

- Malantschuk, G., "Dialektik og Existens hos S. Kierkegaard", Copenaghen 1968, p.p. 306 s.s .

- Arbaugh, George E., "Kierkegaard's Authorship", London 1968, p.p. 258 s.s .

- Muller, P., "Kristendom og Majeutik i S.K.s «Kjerlighedens Gjærninger»" (Diss.), Copenaghen 1977 (esposizione analitica del contenuto dell'opera) .

- Malantschuk, G., "Fra Individ til Enkelte", Copenaghen 1978, p.p . 135 s.s. (buona analisi strutturale dell'opera) .

"Gli atti dell'amore", nonostante la loro importanza per la comprensione della dialettica dell'esistenza cristiana in Kierkegaard, sono stati lasciati completamente nell'ombra nella Kierkegaard Renaissance. Per ulteriori integrazioni bibliografiche, rimandiamo alle indicazioni riportate nella "Introduzione". In Italia l'opera è rimasta finora pressoché ignorata. Sembra anche assente sia nella rassegna critica di W. ANZ, "Fragen der Kierkegaardinterpretation", in «Theologische Rundschau», N.F. 20 (1952), p.p. 26-72; 26 (1960), p.p . 44-79; 26 (1960), p.p. 168-205, sia nello studio informativo di H . FAHRENBACH, "Die gegenwartige Kierkegaards Auslegung in der deutschsprachigen Literatur von 1948 bis 1962", in «Philosophische Rundschau», 3 .

NOTA EDITORIALE

1. Per le citazioni del "Diario" si tenga presente quanto segue: a) I testi vengono indicati con numero e pagina del volume secondo la terza ed. (1980-1983) in 12 volumi .

b) Per i testi che sono qui tradotti per la prima volta si danno soltanto la numerazione originaria e la pagina dell'edizione danese.

2. Per i riferimenti all'edizione originale dei "Samlede Vaerker" e dei "Papirer" si rimanda al "Prospetto delle opere", pubblicato alle p.p. 133-153 del t. 1 della terza ed. del Diario, Brescia 1980 .

3. Le "Appendici" intendono aiutare il lettore che volesse approfondire lo studio del testo e la conoscenza di Kierkegaard: anch'esse sono state ampliate sia nel numero come nella consistenza critica e dottrinale .

4. I numeri intercalati fra parentesi quadre nel testo rimandano all'edizione (2) danese originale: Copenhagen, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 1927 .

5. Anche per questo lavoro il traduttore ringrazia il professor Niels Thulstrup per i preziosi consigli, e il personale della Universitets Bibliotek di Copenhagen per il servizio di fotocopie. Deve anche ringraziare coloro che hanno collaborato direttamente alla preparazione del testo: il geometra S. Alunni (tecnico dell'Istituto di Filosofia, Perugia) e il professor P. Mario Colone di Ceccano per avere dattilografato rispettivamente la prima e la seconda Serie, e la professoressa di filosofia (Frosinone) Rosa Goglia per la revisione dell'intero testo e la correzione delle bozze, nonché per la stesura dell'"Indice dei concetti" e dell'"Indice dei nomi" .

GLI ATTI DELL'AMORE
ALCUNE RIFLESSIONI CRISTIANE
IN FORMA DI DISCORSI

(Nota: L'abbozzo A ha solo: «Discorsi cristiani» ("Christelige Taler" 8[2] B 29).

L'abbozzo B ha il testo definitivo: «Alcune riflessioni cristiane ("Nogle christelige Overveielser") in forma di discorsi» (8[2] B 42). Questa terminologia è ripetuta per la seconda Serie (8[2] B 50) .

PRIMA SERIE

SOMMARIO

1. La vita segreta dell'amore che si conosce dai suoi frutti .
- 2 A. Tu «devi» amare .
- 2 B. Tu devi amare «il prossimo» .
- 2 C. «Tu» devi amare il prossimo .
- 3 A. L'amore è la pienezza della Legge .
- 3 B. L'amore è affare di coscienza .
4. Il nostro dovere di amare gli uomini che vediamo .
5. Il nostro dovere di rimanere in debito di amarci l'un l'altro .

PREFAZIONE

Queste riflessioni cristiane, che sono il frutto di molta meditazione, vogliono essere comprese lentamente, per poterlo essere facilmente; mentre di certo rimarranno molto difficili per chi le leggesse di sfuggita e per pura curiosità. «Quel Singolo» che anzitutto riflette per suo conto se voglia leggerle o non, se poi sceglie di leggerle, rifletta amabilmente se la difficoltà o la facilità, una volta che siano messe accuratamente sulla bilancia, non si equilibrino. Ma forse la realtà cristiana è presentata in modo falso, se la si giudica troppo difficile o troppo facile .

Sono «riflessioni cristiane», perciò non sull'«amore» - ma sugli «atti dell'amore» . Si tratta degli «atti dell'amore», non nel senso che qui siano elencati o descritti tutti i suoi atti: ben lungi! Neppure ogni singolo atto è descritto in modo esauriente: no, per amor di Dio! Ciò che nella sua ricchezza è "essenzialmente" inesauribile, è anche nel suo minimo atto "essenzialmente" indescrivibile, proprio perché ciò ch'è essenzialmente presente, e in modo totale, dappertutto, non si può "essenzialmente" descrivere .

S. K.

PREGHIERA

Come si potrebbe parlare convenientemente dell'amore, se venissi dimenticato TU, Tu Dio dell'amore da cui viene ogni amore in cielo e in terra; Tu che non hai risparmiato nulla ma tutto hai dato in amore; Tu che così sei l'amore che l'amato, tutto quel che è, lo è con l'essere in Te? Come si potrebbe convenientemente parlare dell'amore se fossi dimenticato Tu, nostro Salvatore e Redentore, che hai dato Te stesso per salvarci tutti? Come si potrebbe parlare convenientemente dell'amore se ci dimenticassimo di Te, o Spirito d'amore che non Ti riserbi nulla di Tuo, ma fai pensare a quel sacrificio d'amore e rammenti al credente l'obbligo di amarTi come egli da Te è amato e di amare sempre il Tuo prossimo come Te stesso? O Amore eterno, che sei presente dappertutto e mai stai senza testimonianza dove Ti s'invoca, che Tu non resti senza testimonianza in ciò che qui si dirà dell'amore o degli atti dell'amore. Perché è vero che per il meschino e particolaristico linguaggio umano non vi sono che certi determinati atti d'amore; ma nel cielo così è, che nessun atto può piacere se non è un atto di amore: sincero nell'abnegazione, un bisogno dell'amore, e perciò senza nessuna pretesa di merito..

LA VITA SEGRETA DELL'AMORE CHE SI CONOSCE DAI SUOI FRUTTI

Luca 6,44: "Ogni albero si conosce dai suoi frutti; infatti non si colgono fichi dalle spine e neppure grappoli dai rovi" (n. 1) .

Se avesse ragione quella saggezza la quale pensa orgogliosamente e fantasticamente che per non ingannarsi non si deve credere a nulla di ciò che non si può vedere con i propri occhi materiali, allora anzitutto e soprattutto bisognerebbe rinunciare di credere all'amore .

E se lo si facesse proprio per timore di non essere ingannati, non è allora che si sarebbe davvero ingannati? Si può essere ingannati in molti modi: si può essere ingannati credendo il falso, ma si può essere ingannati anche non credendo il vero. Si può essere ingannati dall'apparenza, ma si può essere ingannati anche dall'apparenza di saggezza, dalla lusinghevole presunzione, la quale si illude di garantirsi da ogni inganno. E qual è l'inganno più pericoloso? Di chi è più dubbia la guarigione, di chi vede, o di chi s'inganna credendo di vedere e però non vede? [14] Cos'è [più] difficile, svegliare uno che dorme od uno che sogna da sveglio? Qual è lo spettacolo più penoso, quello che subito e assolutamente strappa le lagrime di chi è stato infelicamente ingannato in amore, o quello che in un certo senso potrebbe muovere al riso, cioè lo spettacolo di chi ha ingannato se stesso e la cui sciocca pretesa di non essere ingannato è certamente ridicola e fa ridere? qualora qui il ridicolo non sia un'espressione ancor più forte dell'orrore di ciò che non merita lagrime .

Ingannarsi in amore è la perdita più spaventosa, è una perdita eterna, per la quale non c'è compenso né nel tempo né nell'eternità. Poiché quando comunque si parla d'ingannarsi in amore, l'ingannato si rapporta però all'amore e l'inganno è soltanto che non era là dove si credeva ch'esso fosse; ma colui che s'inganna da sé, ha chiuso se stesso ed ha escluso se stesso dall'amore. Si parla anche di essere ingannati dalla vita o nella vita; ma colui che inganna se stesso, ha ingannato il suo stesso vivere, la sua perdita è irreparabile. Proprio colui che per tutta la vita è stato ingannato dalla vita, costui può ottenere la sostituzione abbondante nell'eternità. Ma colui che si è ingannato da sé, costui si è sbarrata da sé la via per avere l'eternità. Colui infatti il quale col suo amore è rimasto vittima di un inganno umano: oh, cos'ha in fondo perduto se nell'eternità vedrà che l'amore permane, mentre l'inganno è cessato! Ma colui il quale astutamente ha ingannato se stesso trafficando con la trappola dell'astuzia: ahimè, anche se per tutta la vita s'immaginasse di essere felice, quale non è la sua iattura, quando nell'eternità vedrà che ha ingannato se stesso! Infatti nella vita del tempo può anche darsi che qualcuno possa fare a meno dell'amore, può succedere ch'egli passi tutta la vita senza scoprire l'inganno in cui si è cacciato, gli può forse riuscire (ed è la cosa tremenda!) di rimanervi intrappolato con l'immaginazione e di vantarsene. Ma nell'eternità egli non può fare a meno dell'amore, non può non accorgersi di aver perduto tutto. Dove infatti l'esistenza è tanto seria, dov'essa è più spaventosa, se non quando per punizione permette al presuntuoso di guidarsi da sé, [15] di continuare a vivere orgoglioso di essere ingannato, di trovare ch'egli ha ingannato se stesso in eterno! In verità l'eternità non si lascia canzonare: anzi, essa può fare a meno di usare la forza; ma, onnipotente com'essa è, le basta una barzelletta per punire terribilmente il presuntuoso. Cos'è infatti che unisce il tempo e l'eternità, cos'è se non l'amore che proprio per questo è prima di tutto e rimane quando tutto è passato? Ma proprio perché l'amore è così il vincolo, ed anzi perché tempo ed eternità sono eterogenei,

per questo l'amore può sembrare alla prudenza terrena del tempo un peso e per questo le cose materiali possono sembrare un enorme sollievo per sbarazzarsi di questo legame dell'eternità .

L'illuso (n. 2) crede certamente di potersi consolare, anzi può pensare di avere più che vinto: alla sua stolta immaginazione resta nascosto quanto la sua vita è sconsolata. Non vogliamo negare ch'egli «ha cessato di affliggersi»: ma questo a cosa serve quando la salvezza comincia sul serio, quando si comincia a piangere su di se stessi! L'illuso pensa forse perfino di poter consolare gli altri che sono stati sacrificati dall'inganno dello sconforto. Ma quale pazzia che colui il quale si è infischiato dell'eternità voglia guarire colui che soffre di una malattia mortale! (n. 3). L'illuso crede forse perfino, con una strana contraddizione, di consolare chi ha avuto la disgrazia di essere ingannato. Ma se tu consideri il suo discorso consolatorio e la sua saggezza di guaritore, conoscerai l'amore dai suoi frutti: dall'amarezza dello scherno, dalla sottigliezza del ragionare, dallo spirito velenoso della diffidenza, dalla freddezza mordente della durezza; cioè si conoscerà dai frutti che non c'è amore alcuno .

L'albero si conosce dai frutti: «Non si raccoglie uva dalle spine, né fichi dagli sterpi» [Matteo 7,16]; se tu vuoi raccogliarli, non li devi cogliere invano, ma le spine ti mostreranno che tu li cogli invano. "Ogni albero infatti si conosce dai suoi PROPRI frutti" (n. 4). [16] Può succedere che due frutti si assomiglino al massimo, e l'uno sarà sano e saporito, l'altro bacato e velenoso. Alle volte quello bacato è anche molto saporito, mentre quello sano è amaro al gusto. Così anche l'amore si conosce dai suoi "propri" frutti. Se succede di sbagliare, questo si spiega o perché non si conoscono i frutti, oppure perché non si sa distinguere nei casi particolari. E' come quando qualcuno chiama amore ciò che invece è egoismo: costui può ben protestare che non può vivere senza l'amato, mentre fa le orecchie da mercante quando si tratta dei doveri dell'amore, quando si esige di rinnegare se stesso e di abbandonare l'egoismo, oppure quando qualcuno per sbaglio chiama col nome di amore la debolezza dell'abbandonarsi .

Questo è un piagnucolare perverso, una compagnia dannosa, una natura vana, compagnie malaticce, atteggiamenti adulatori, apparenze del momento, situazioni occasionali sotto il nome di amore. C'è anche un fiore, che si chiama il fiore dell'eternità; ma c'è - strano abbastanza - anche un cosiddetto fiore dell'eternità, il quale, come i fiori deperibili, fiorisce soltanto in un certo tempo dell'anno: quale errore chiamarlo l'ultimo fiore dell'eternità! Eppure nel momento della fioritura può ingannare. Ma ogni albero si conosce dai suoi propri frutti: così anche l'amore dai "suoi", e l'amore, di cui parla il Cristianesimo, dal suo proprio: esso ha in sé la verità dell'eternità. Ogni altro amore, sia quello che umanamente parlando sfiorisce presto e si cambia, sia quello che amabilmente si conserva nello scorrere del tempo, non conta, fiorisce soltanto. Questa è la fragilità e la malinconia di colui che fiorisce soltanto, sia per un'ora sia anche per 70 anni; ma l'amore cristiano è eterno. Perciò a nessuno, se ha senno, verrebbe da dire dell'amore cristiano ch'esso fiorisce; a nessun poeta, se ha senno, verrebbe in mente di cantarlo . Infatti il poeta può cantare solo temi malinconici che sono il cammino della sua vita - ahimè, effimero. [17] Ma l'amore cristiano permane e proprio per questo esso è; infatti tutto ciò che passa, fiorisce, e ciò che fiorisce passa: ma ciò che è, non può essere cantato, deve essere creduto e deve essere vissuto .

Però quando si dice che l'amore si conosce dai frutti, si dice insieme che in un certo senso anche l'amore è nascosto e perciò che esso si fa conoscere dai frutti che lo manifestano. E' proprio questo il caso .

Ogni vita, così anche quella dell'amore, è come tale nascosta, ma si manifesta in qualcosa d'altro. La vita della pianta è nascosta, il frutto è manifesto; la vita del pensiero è nascosta, il linguaggio lo manifesta. Il testo sacro che abbiamo letto ha perciò un senso duplice: mentre non parla che in segreto di una cosa, l'espressione contiene evidentemente un pensiero ch'è però insieme contenuto in un altro .

Ed ora meditiamo su questi due pensieri, cioè parliamo della: VITA NASCOSTA DELL'AMORE E LA SUA CONOSCIBILITA' DAI SUOI FRUTTI . Dove nasce l'amore? dov'è la sua origine e la sua fonte? dov'è il luogo che lo contiene e dal quale emana? Sì, questo luogo è nascosto, ossia è nel nascondimento. E' un luogo nascosto nell'intimo dell'uomo .

Da questo luogo esce la vita dell'amore, poiché «dal cuore procede la vita» [Proverbi 4,23]. Ma questo luogo tu non puoi vederlo. Per quanto tu lo penetri in profondità, l'origine si sottrae sempre più lontana e segreta. Anche quando tu sei penetrato più addentro, la sua origine è ancora un tratto più in là: come lo zampillare della sorgente che proprio quando tu sei più vicino, più si allontana. E' da questo posto che esce l'amore, per molteplici vie, ma per nessuna di queste vie tu puoi penetrare fino al suo scaturire segreto. Come Iddio abita in una luce [inaccessibile] [1 Timoteo 6,16] da cui esce ogni raggio che illumina il mondo, [18] mentre tuttavia nessuno da queste vie può penetrare sino a vedere Dio, poiché la via della luce si trasforma in tenebra quando si voltano le spalle alla luce: così l'amore sta nel segreto, ossia è nascosto nell'intimo. Il mormorio della sorgente ci attira con il suo gorgogliare e quasi invita l'uomo a seguire il suo corso, a penetrare, non per pura curiosità, fino alla sorgente e a manifestare il suo segreto; come i raggi del sole invitano l'uomo a contemplare la magnificenza del mondo, ma colpiscono con la cecità il presuntuoso che osasse per curiosità scoprire l'origine della luce; come la fede si offre all'uomo come guida nella via della vita, ma pietrifica lo sfacciato che pretendesse comprenderla (n. 5): così il desiderio e il segreto dell'amore è che la sua origine nascosta nel suo intimo debba restare un mistero, che nessun curioso e presuntuoso osi disturbarla per vedere ciò che non si può vedere, poiché questa curiosità non fa che dissipare la gioia e la benedizione. E' sempre una sofferenza dolorosa quando il medico è costretto a ricorrere alla chirurgia per penetrare nelle parti più nobili e perciò più nascoste del corpo: così è anche con la sofferenza più dolorosa e insieme più pericolosa, quando

qualcuno, invece di rallegrarsi delle rivelazioni dell'amore, vuole cercarne la sorgente per intorbidarla . La vita segreta dell'amore è nell'intimità, insondabile ed a sua volta in una connessione insondabile con tutta l'esistenza. Come il lago tranquillo che ha la sua origine profonda nella sorgente nascosta che nessun occhio riesce a vedere, così l'amore dell'uomo ha un'origine ancor più profonda nell'amore di Dio. Se non ci fosse nessuna sorgente nel fondo, se Dio non fosse l'amore, non ci sarebbe il piccolo lago, né l'amore dell'uomo. Come il laghetto ha la sua origine nella profonda sorgente, così l'amore dell'uomo si fonda direttamente in quello di Dio. Come il laghetto tranquillo t'invita a contemplarlo, ma i riflessi oscuri del fondo t'impediscono di penetrarlo: [19] così l'origine misteriosa dell'amore nell'amore di Dio t'impedisce di vedere il suo fondo; quando ti credi di vederlo, allora è un riflesso che t'inganna come fosse il fondo, mentre non fa che nascondere un fondo più profondo. Come in un armadio fatto ad arte, un cassetto del tutto segreto ha tutta l'apparenza d'essere il fondo: così è ingannevole la profondità del fondo, la quale non fa che nascondere una profondità ancor più profonda .

Così è con la vita segreta dell'amore; ma la sua vita è in se stessa movimento ed ha in sé l'eternità; come nel lago tranquillo, per quanto sia tranquillo, l'acqua è scorrente poiché la sorgente non si ferma: così è l'amore, tranquillo nel suo nascondimento, però sempre in movimento. Ma mentre il lago tranquillo può disseccarsi, quando la sorgente si arresta, l'amore invece scorre in eterno (n. 6). La sua vita è fresca ed eterna. Non c'è alcun freddo che lo possa far agghiacciare poiché esso ha in sé troppo calore, e nessun calore lo potrebbe rendere insipido poiché troppa è la sua freschezza. Ma è nascosto. E quando nel Vangelo si dice che questa vita si conosce dai frutti, non si vuol dire affatto che bisogna disturbare e incomodare questo nascondimento, darsi a ricerche o a meditazioni, ciò che avrebbe l'unico effetto di «contristare lo spirito» [Efesini 4,30] e di arrestare la crescita della vita .

Tuttavia questa vita nascosta dell'amore è "conoscibile dai frutti", e l'amore stesso è incline a farsi conoscere dai frutti. Oh, quant'è bello che lo stesso termine indichi insieme la più grande miseria e la suprema ricchezza! Infatti il bisogno, l'avere bisogno ed essere un bisognoso: quanto un uomo non desidererebbe che si dicesse questo di lui! Eppure, l'elogio più alto di un poeta non è quando diciamo che «egli ha l'estro di poetare»? e di una ragazza, che «essa spasima di parlare»? Ahimè, anche il più bisognoso che mai sia stato, se ha avuto però l'amore, quanto non è stata ricca la sua vita apetto di chi è l'unico vero povero, cioè colui che è vissuto alla giornata senza mai sentire bisogno di qualcosa! Infatti la ricchezza maggiore di una ragazza è ch'essa sente il bisogno dell'amato. [20] La vera e suprema ricchezza dell'uomo pio è ch'egli sente bisogno di Dio. Interrogali: domanda alla ragazza se si sentirebbe altrettanto felice nell'assenza dell'amato! domanda all'uomo pio se egli capisce o desidera, cioè se potrebbe stare altrettanto bene senza Dio! Così è anche con la riconoscibilità dell'amore dai suoi frutti; cioè proprio per questo, quando la situazione è quella giusta, è con il sentire il bisogno di esso, che a sua volta si indica la ricchezza. Questo dev'essere anche il maggior martirio, se in verità l'amore dovesse essere un'autocontraddizione, se cioè l'amore comandasse di tenerlo nascosto, se comandasse di renderlo inconoscibile. Questo non sarebbe come se una pianta, esuberante di vitalità e benedizione, non osasse manifestarlo, quasi che la benedizione fosse una maledizione se la tenesse per sé: ahimè, come fosse un segreto del suo inspiegabile deperimento? Eppure non è così. Infatti, anche se una singola determinata espressione dell'amore, se perfino un infarto fosse trattenuto per amore in segretezza dolorosa, la stessa vita dell'amore però si procurerà un'altra manifestazione e diventerà tuttavia riconoscibile dai frutti. Oh, voi martiri silenziosi di un amore infelice! Certo rimase un segreto ciò che voi avete sofferto per aver dovuto nascondere per amore un amore! Non fu mai conosciuto, tanto appunto era grande il vostro amore che portò a questo sacrificio: però il vostro amore fu conosciuto dai

frutti! E forse furono appunto questi frutti quelli preziosi, quelli che maturarono al fuoco lento di un amore nascosto .

L'albero si conosce dai "frutti": certamente l'albero si conosce anche dalle "foglie". Però il frutto è il segno essenziale. Perciò anche se le foglie ti facessero intendere che si tratta di un certo albero, ma se poi al tempo dei frutti ti accorgessi che è un albero che non porta frutti, allora non sono le foglie che ti fanno conoscere l'albero per quel ch'esso è. La stessa situazione si ripete con la conoscibilità dell'amore. L'Apostolo Giovanni dice [1 Giovanni 3,18]: «Miei figlioli! non amiamo con parole e neppure con la lingua, ma in atti e verità». [21] E a che cosa potremmo paragonare quest'amore fatto di parole e discorsi se non alle foglie dell'albero? Infatti, anche le parole, le espressioni e le invenzioni del linguaggio possono essere un indizio dell'amore, ma si tratta di un indizio incerto. Infatti la stessa parola in bocca di uno può essere del tutto rassicurante, in bocca di un altro è invece come lo stormire vago delle foglie. La stessa parola può in uno essere come il «buon grano nutriente», in un altro come la bellezza sterile delle foglie. Non per questo però tu devi trattenere la parola e non devi nemmeno nascondere l'emozione visibile quando essa è sincera: si potrebbe infatti far torto in modo caritatevole, come quando qualcuno trattiene ciò che spetta ad un altro. Il tuo amico, la tua amata, il tuo bambino o chiunque sia l'oggetto del tuo amore può pretendere la manifestazione di esso anche con parole quando veramente esso si commuove nel suo intimo. La commozione non è proprietà tua esclusiva, ma appartiene all'altro .

L'espressione è dovuta, poiché tu nell'emozione appartieni a colui che ti commuove e tu prendi coscienza che gli appartieni, tu non devi per invidia, per vuota aristocrazia e basso pregiudizio per l'altro offenderlo tenendo le labbra chiuse: devi lasciare che «la bocca parli per la sovrabbondanza del cuore» [Matteo 12,34] . Non devi vergognarti dei tuoi sentimenti ed ancor meno di dare onestamente a ciascuno il suo. Ma non si deve amare con parole e frasi; neppure da questo si può conoscere l'amore. Invece si deve piuttosto da simili frutti, o dal fatto che non vi sono che foglie,

conoscere che l'amore non ha avuto il tempo della crescita. Sirach ammonisce: «Se tu divorì le foglie, allora tu distruggi i tuoi frutti e tu rimani come un tronco disseccato» [Ecclesiastico 6,3]; poiché infatti dalle parole e dalle espressioni come unico frutto dell'amore si conosce se un uomo ha strappato le foglie fuori stagione così che non avrà frutti, per non parlare di quella cosa più tremenda, cioè che proprio dalle parole e dalle espressioni spesso si conosce il truffatore. Quindi l'amore immaturo e fallace si conosce dal fatto che i suoi unici frutti sono parole ed espressioni . [22] Si dice, in rapporto alla crescita di certe piante, che esse devono mettere cuore. Questo si deve dire anche dell'amore di un uomo: se dunque deve portare frutto e pertanto riconoscersi dai frutti, egli deve "mettere cuore" (n. 7). Infatti, certamente l'amore procede dal cuore; ma non dimentichiamo troppo presto il principio eterno che l'amore mette cuore. Le commozioni vaghe di un cuore incerto, di sicuro le ha chiunque; ma avere il cuore dalla natura in questo senso è infinitamente diverso dal mettere cuore nel senso dell'eternità .

Come non è raro che l'eterno giunga a prendere tanto dominio sopra di un uomo al punto che l'amore vi si fissi, ed eternamente, ossia che metta cuore. Però questa è la condizione essenziale per portare i frutti "propri" dell'amore, da cui lo si riconosce. Perché, come l'amore stesso non lo si può vedere, e tuttavia si deve credere in esso, così non è possibile riconoscerlo assolutamente in modo diretto da qualche sua manifestazione esterna . Non c'è parola alcuna nel linguaggio umano, neppure una, neanche la più sacra, di cui si possa dire: quando un uomo usa questa parola, è assolutamente certo che in lui c'è l'amore. Al contrario, è perfino possibile che, mentre la parola di uno può rendervi sicuro che c'è l'amore in lui, la parola contraria di un altro possa parimenti rendervi sicuro che vi è altrettanto amore in lui. E' anche possibile che la stessissima parola possa assicurarci che c'è amore in quell'uno che la disse e non in quell'altro che pur disse la stessa parola. Non vi è alcun atto, neppure uno, neppure il migliore, di cui possiamo dire assolutamente: colui che fa questo, dimostra

assolutamente con ciò l'amore. Questo dipende dal "come" l'atto si compie. Vi sono atti i quali si dicono atti d'amore in un senso speciale. Ma, in verità, che uno faccia elemosina, o visiti la vedova, o vesta l'ignudo, non prova né fa conoscere il suo amore: infatti si possono fare atti di amore in un modo poco amoroso, perfino egoista, e quand'è così l'atto di amore non è atto di amore. Anche tu hai visto molto spesso queste cose tristi; [23] tu ti sei anche spesso sorpreso in siffatta situazione. Questo ogni uomo probo ammetterà di se stesso, proprio perché non manca di affetto e non è abbastanza indurito per trascurare l'essenziale, per badare al "ciò" e dimenticare il "come" si fa (n . 8). Ahimè, Lutero deve aver detto che nella sua vita non aveva mai pregato del tutto tranquillo senza qualche pensiero di distrazione .

Così probabilmente l'uomo onesto confessa ch'egli mai - per quanto spesso, con prontezza e gioia, avesse fatto l'elemosina - l'ha fatta senza debolezza: forse disturbato da un'impressione casuale, forse con qualche predilezione capricciosa, forse per redimersi, forse con il viso volto altrove, forse senza che lo sappia la mano sinistra - ma non nel senso del Vangelo [Matteo 6,3] -, bensì distolto dalla spensieratezza: forse pensando al proprio dolore, invece di pensare a quello dei poveri; forse cercando sollievo col fare elemosina, invece di badare a sollevare la povertà (n. 9): così l'atto d'amore non fu atto d'amore in un senso più alto .

Dunque, ciò ch'è decisivo è come la parola è detta, e soprattutto come essa è significata, come l'atto è compiuto: questo è decisivo per determinare e per conoscere l'amore dai frutti. Ma qui di nuovo vale il principio che non c'è assolutamente nessun «così» (n. 10) di cui si possa assolutamente dire ch'esso prova assolutamente la presenza dell'amore oppure che ne provi l'assenza .

Eppure sta scritto che l'amore si deve conoscere dai frutti. Ma queste parole del Vangelo non sono state dette per spingerci ad affannarci e a giudicarci gli uni gli altri; esse sono invece state dette per esortazione al Singolo, a te, mio uditore, e a me: per esortarlo a non lasciare sterile il suo amore, ma a lavorare perché

esso "possa" essere conosciuto dai rutti, sia o non sia esso conosciuto dagli altri. Infatti egli non deve lavorare perché l'amore sia conosciuto dai frutti, ma perché debba poter essere conosciuto dai frutti; egli in questo lavoro deve badare a se stesso, cioè a che questo riconoscimento dell'amore non diventi più importante dell'unica cosa importante: ch'esso porta i frutti e quindi può essere conosciuto. Una cosa - ed è un consiglio che si può dare all'uomo - [24] è lodare la cautela di non farsi ingannare dagli uomini, ed un'altra cosa, e molto più importante, è l'esigenza che il Vangelo pone al Singolo di riflettere che l'albero si riconosce dai frutti e ch'è lui, ossia il suo amore, che nel Vangelo è paragonato all'albero. Nel Vangelo non sta scritto: «Tu o qualsiasi conoscerai l'albero dai frutti», ma «l'albero si conoscerà dai frutti». Come se fosse scritto: tu, che leggi queste parole del Vangelo, tu sei l'albero. Ciò che il profeta Nathan aggiunse alla parabola: «Tu sei quell'uomo!» [2 Samuele 12, 7] (n. 11), il Vangelo non ha bisogno di aggiungerlo, poiché ciò è già implicito nel testo ch'è un testo del Vangelo. Infatti l'autorità divina del Vangelo non parla ad un uomo di un altro uomo, non a te, mio uditor, di me, né a me di te; quando il Vangelo parla, parla al Singolo; non parla di noi uomini, di te e me, ma parla "a" noi uomini, a te e a me, e parla "di questo": che l'amore si conoscerà dai frutti .

Se pertanto qualcuno, da esagerato e fanatico e ipocrita, volesse insegnare che l'amore è un certo sentimento segreto, ch'esso non ha il privilegio di portare frutti o che si tratta di un sentimento così segreto che i frutti non provano né pro né contro, dato che i frutti spirituali non provano nulla: allora noi ricorderemo le parole del Vangelo: «L'albero si conoscerà dai frutti». Non per attaccare ma per difenderci da simil gente, noi vogliamo ricordare che qui vale il principio che vale per ogni parola del Vangelo: «Colui che opera in conformità ad essa è simile ad un uomo che costruisce su una roccia» . «Quando scroscia la pioggia» e abbatte la fragilità aristocratica dell'amore languido; «quando soffiano i venti e si scagliano contro» [Matteo 7,24-26] le chiacchiere dell'ipocrisia: allora il vero amore si conoscerà dai frutti. Infatti, se è vero che

l'amore si conoscerà dai frutti, da questo non segue certamente che tu possa pretendere di conoscerlo; anche l'albero si conoscerà dai frutti, [25] ma da questo non segue certamente che un albero pretenda di giudicare un altro: si tratta invece che ogni singolo albero deve portare frutti. Ma l'uomo non deve temere né colui che può uccidere il corpo, né l'ipocrita. C'è solo uno che l'uomo deve temere: Dio. C'è solo uno di cui l'uomo deve aver paura, se stesso. In verità, colui che in timore e tremore verso Dio ha paura di se stesso, costui non sarà mai ingannato da un ipocrita. Ma colui che si affatica per smascherare gli ipocriti, ci riesca o no, costui deve badare a che anche questo non sia una nuova ipocrisia, poiché simili scoperte ben difficilmente possono essere considerate atti d'amore. Invece colui il cui amore porta in verità il "proprio" frutto, smaschererà - voglia o no - ogni ipocrita che si avvicini a lui o lo insulti, ma l'amoroso neppure se ne accorgerà.

L'arma meno adatta contro l'ipocrisia è l'astuzia, è piuttosto una vicinanza pericolosa; l'arma migliore contro l'ipocrisia è l'amore, anzi non è soltanto un'arma ma un abisso spalancato che per tutta l'eternità non ha nulla a che fare con l'ipocrisia. Anche questo è un frutto da cui si conosce l'amore: il fatto ch'esso preserva l'amoroso dal cadere nella trappola dell'ipocrita.

Ma dato e concesso che l'amore si conosce dai frutti, non bisogna però pretendere – per vicendevole eccesso d'impazienza, di diffidenza, di giudizio - di vedere sempre frutti in ogni situazione di amore. Il primo punto sviluppato in questo discorso è che bisogna credere all'amore, altrimenti non ci si accorge ch'esso esiste; ma ora il discorso ritorna al suo inizio e ripete: credi all'amore! Questa è la prima e l'ultima parola che si deve dire dell'amore, se si vuole conoscerlo: ma la prima volta è stata detta contro l'impudenza del razionalismo che vuol negare l'esistenza dell'amore; ora invece, dopo aver spiegato la sua conoscibilità dai frutti, la si dice in contrasto con la morbosa, ansiosa, puntigliosa strettezza di cuore che nella sua diffidenza meschina e tignosa esige di vedere i frutti. [26] Non dimenticare che sarebbe un frutto bello, nobile, sacro, dal quale il tuo amore sarebbe conosciuto, se

tu, rispetto ad un altro uomo il cui amore ha portato forse un frutto più piccolo, fossi abbastanza caro da vederlo più bello di quello ch'esso è. Se la diffidenza può veder realmente le cose meno di quel che sono, l'amore a sua volta può vedere qualcosa più grande di quel che in realtà sia. Non dimenticarlo, e anche quando godi i frutti dell'amore, quando in essi conosci che l'amore abita in quest'altro uomo, non dimenticare ch'è ancor più beato credere all'amore. E' proprio questa la nuova espressione per la profondità dell'amore, che quando si è imparato a conoscerlo dai frutti si deve far ritorno al primo punto, cioè ritornare a ciò ch'è il vertice: credere all'amore.

E' vero che l'amore si conosce dai frutti che lo manifestano, ma la vita è più di un singolo frutto e più di tutti i frutti insieme che tu potessi contare in un momento. Il criterio ultimo, il più beato, assolutamente il più convincente dell'amore resta pertanto l'amore stesso che l'amore conosce in un altro. Il simile è conosciuto soltanto dal simile (n. 12). Solo colui che permane nell'amore, può conoscere l'amore, così come il suo amore può essere conosciuto .

NOTE

N. 1. Confronta Matteo 7,16, dove la frase è all'interrogativo .

N. 2. "Selvbedragene", chi si è illuso da sé (lett., autoilluso, ma il vocabolo manca nei dizionari italiani) .

N. 3. "La malattia mortale" ("Sygdommen til Døden"), che per il Kierkegaard maturo è la disperazione, sarà il titolo e il tema del suo capolavoro edificante (1848) sotto lo pseudonimo di Anti-Climacus (S.V. 11, 129 s.s.; "Opere", p.p. 619 s.s.) . N. 4. «Se vuoi premunirti dal cadere nelle mani dei sofisti comportati secondo le parole di Cristo: "Li conoscerete dai loro frutti"... Appena senti una predica, devi domandarti: chi è che parla e qual è la sua vita?» ("Papirer"

2 1852: 10[4] A 555; trad. it., n. 3643, t. 9, p. 130) .

N. 5. E' la tesi capitale di Kierkegaard sul rapporto di ragione e fede come già di san Tommaso e Pascal, contro l'immanenza moderna che assorbe e subordina la fede alla ragione. Invece tocca alla ragione preparare la fede e riconoscerne la trascendenza: «Il compito non è di comprendere il Cristianesimo, ma di comprendere che non lo si può comprendere. Questa è la Causa Santa della fede e la riflessione è perciò santificata dall'essere usata a questo scopo» ("Papirer" 9 A 248, trad. it., n. 1886, t. 5 p. 33). E' la tesi svolta sia da Jo . Climacus sia da Anti-Climacus .

N. 6. Quest'immagine poetica è ripresa anche più tardi nei "Papirer" 1849-50, 10[2] A 169; trad. it., 2637, t. 6, p. 212. Commovente un breve testo del 1854: «Quale beatitudine essere vicino alla sorgente, come sono io! Se, o Dio, sei come una sorgente: allora io sono l'uomo accanto alla sorgente. Nessuno mi comprende ed in un certo senso anch'io non comprendo nessuno. Ma io ho la sorgente tanto vicina: oh, tanto vicina!» (12 A 416, p. 318)

N. 7. In un testo contemporaneo del "Diario" l'immagine è più sviluppata: «Si può benissimo mangiare l'insalata prima che abbia fatto il cuore: però il suo delizioso arricciarsi è tutt'altra cosa dalle foglie. Così succede anche nel mondo dello spirito . L'indaffararsi fa sì che raramente un'individualità riesca a "fare il cuore" e d'altra parte il poeta, l'uomo religioso, il pensatore che veramente ha fatto il cuore, non sarà mai popolare; non perché egli sia difficile, ma perché occorrono riflessioni silenziose e lunghe, intimità con se stessi e solitudine» (7[1] A 205, n. 1289 trad. it., t. 3, pp. 257 s.) .

N. 8. Il "come" ("Hvorledes") costituisce l'essenza della verità dell'esistenza cristiana, come leggiamo nei "Papirer" (10[2] A 466) .

Nella vita dello spirito perciò il "come" coincide con il "ciò": sicché rispetto a Dio, chi non si mette nel rapporto dell'abbandono assoluto, non si mette affatto in rapporto con Lui, perché con l'Assoluto non c'è il «fino ad un certo punto» (10[2] A 603, 644). E già nella "Postilla conclusiva": «Il "come" della verità è precisamente la verità» (P. 2,

Sez. 2, c. 3: Appendice; "Opere", p .

436; ed. Zanichelli, 2, p. 130). E' quindi l'equivalente della «soggettività della verità» che Kierkegaard contrappone a Hegel .

N. 9. Si noti l'acume di questa osservazione e la sua attualità nel campo etico-sociale . N. 10. "Così" ("Saaledes") si riferisce alla contestazione del principio hegeliano che «l'esterno non è l'interno», ricordato espressamente nella Prefazione ad "Aut-Aut" (S.V. 1, 7) .

N. 11. Il testo compare già nel "Diario" del 1837 ("Papirer" 2 A 57; trad. it., n. 218, t. 2, p. 100) .

N. 12. E' il principio: "gnorizein to omóio to omoion", un testo che Teofrasto riferisce a Empedocle ("De sensu", par. 1): dall'idealismo moderno è interpretato in senso immanentistico. Confronta Jo . HOFFMEISTER, "Goethe und der deutsche Idealismus, Eine Einfuhrung zu Hegels Realphilosophie", Leipzig 1932, p.p. 5 s.s. Per un più ampio sviluppo mi permetto rimandare al mio giovanile "Percezione e pensiero" Brescia 1962(2), p.p. 40 s.s.

2 A. TU «DEVI» AMARE

Matteo 22,39: "Ma il secondo comandamento è simile a questo: amerai il prossimo tuo come te stesso" .

Ogni discorso, specialmente uno spezzone di discorso, presuppone senz'altro qualcosa da cui deriva; colui, allora, che vuole meditare sul discorso o su qualche sua espressione, deve perciò anzitutto rifarsi a quel presupposto per cominciare da esso. Così, anche nel testo ora citato c'è un presupposto che giustamente viene per ultimo, ma ch'è però un inizio. Quando infatti si dice: «Amerai il prossimo tuo come te stesso», questo contiene il presupposto che ogni uomo ami se stesso. E' questo quindi che il Cristianesimo presuppone, e checché dicano i pensatori fumosi, esso non comincia affatto senza presupposti (n. 1) e neppure con presupposti adulatori. Oseremo noi forse negare ch'è così il presupposto del Cristianesimo? Ma d'altra parte se qualcuno, fraintendendo il Cristianesimo, pensasse, d'accordo con la prudenza mondana, che il Cristianesimo (ahimè, proprio in disaccordo con se stesso) [28] insegna che «ognuno è a se stesso il più prossimo», chi potrebbe fraintendere questo al punto da fare del Cristianesimo la dottrina dell'amor proprio? Invece il suo pensiero è di distoglierci dall'amor proprio. Questo consiste infatti nell'amare se stesso; ma se devi amare il prossimo «come te stesso», allora il comandamento è strappato come da un rampino, l'amor proprio dilaga e sfugge al controllo dell'uomo. Se il precetto di amare il prossimo fosse enunziato con un'espressione diversa dal «come te stesso», ch'è così facilmente a portata di mano ed ha

la forza di tensione dell'eternità, il precetto non potrebbe dominare l'amor proprio .

Questo «come te stesso» non oscilla ma penetra con l'imperturbabilità dell'eternità, per giudicare fin nel segreto più intimo dove l'uomo ama se stesso; ciò non lascia all'amor proprio la minima scusa, non lascia aperta la minima scappatoia. Com'è meraviglioso! Si potrebbe parlare a lungo e sottilmente sul come l'uomo deve amare il suo prossimo; ma, una volta finiti i discorsi, l'amor proprio potrebbe inventare una scappatoia, perché l'affare non è del tutto esaurito, tutti i casi non sono stati calcolati, perché sempre è stato dimenticato qualcosa o qualcosa non espresso o descritto con sufficiente diligenza e rigore. Ma questo «come te stesso» - certo, nessun lottatore può stringere l'avversario come questo precetto stringe l'amor proprio immobilizzandolo. In verità, quando l'amor proprio ha lottato con questo precetto, è facile capire che non c'è bisogno per nessuno di rompersi la testa, perché allora egli si accorgerà di aver lottato con uno più forte di lui. Come Giacobbe finì azzoppato dopo aver lottato con Dio [Genesi 32,31], così l'amor proprio si troverà spezzato, se avrà lottato con questo precetto, che non insegna all'uomo di non amare se stesso ma gli insegna invece cos'è il vero amore di sé. Che meraviglia! Non c'è lotta così lunga, terribile e imbrogliata come la battaglia dell'amor proprio per difendersi: eppure il Cristianesimo decide tutto con un solo unico colpo. Tutto è improvviso come un baleno, tutto è deciso, come la decisione eterna della risurrezione, «in un momento, in un batter d'occhio» [1 Corinzi 15,52] : [29] il Cristianesimo presuppone che l'uomo ami se stesso e aggiunge soltanto, per quanto riguarda il prossimo: «Come te stesso». Eppure fra le due formule c'è la differenza dell'eternità .

Ma se questa dovesse essere la cosa più alta, non sarebbe possibile amare un uomo "più di se stessi"? E' il discorso dell'entusiasmo che si sente nel mondo; se questo è vero, allora il Cristianesimo, che non punta così in alto probabilmente anche in considerazione ch'esso si rivolge agli uomini semplici della vita

quotidiana, si ferma all'esigenza di amare il prossimo «come se stesso». Similmente, invece di quell'oggetto del decantato solenne amore quale «un amato, un amico», il Vangelo pone l'apparentemente poco poetico «prossimo» poiché l'amore del prossimo nessun poeta l'ha cantato, e tanto meno di amarlo come se stesso: forse non è così? Oppure noi diamo la preferenza a quell'amore "decantato" rispetto all'amore "comandato", e poveramente elogeremo la saggezza e l'intelligenza della vita del Cristianesimo, dicendo ch'esso con sobrietà maggiore e maggiore astinenza sta con i piedi in terra, forse nello stesso senso del proverbio: «Amami poco e amami a lungo»? Lungi da noi questo. Il Cristianesimo sa molto bene cos'è l'amore e s'intende molto di cos'è l'amare, più di qualsiasi poeta. Proprio per questo esso sa anche che quell'amore che i poeti cantano, di soppiatto non è che egoismo, e che proprio da questo si possono spiegare le loro espressioni inebrianti: amare un altro uomo più di se stesso. L'amore non è ancora l'eternità, è la bella vertigine dell'Infinito. La sua più alta espressione è l'enigma audace che gli fa sentire l'espressione ancora più vertiginosa, cioè di «amare l'uomo più di Dio». E quest'audacia piace al poeta sopra ogni modo, essa è una dolcezza ai suoi orecchi, che lo entusiasma al canto (2). Ahimè, il Cristianesimo insegna che questo è bestemmia. [30] E per l'amicizia si dica come per l'amore, in quanto anch'essa appartiene alla predilezione: amare quest'unico uomo prima di tutti gli altri, amarlo in contrasto a tutti gli altri. E l'oggetto dell'amore e dell'amicizia ha perciò un nome di predilezione: «l'amato», «l'amico», i quali sono amati in contrasto a tutto il mondo. La dottrina cristiana è invece di amare il prossimo, di amare l'intero genere, tutti gli uomini, perfino il nemico, e di non fare eccezioni né di predilezione, né di aborrimiento .

Non c'è che uno che l'uomo possa con la verità dell'eternità amare più di se stesso: questo è Dio. Perciò non si dica neppure: «Tu devi amare Dio come te stesso», ma: «Tu devi amare il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutto il tuo spirito» . Iddio, l'uomo lo deve amare in assoluta

"obbedienza" e in assoluta "adorazione". Sarebbe un'empietà se un uomo osasse amare se stesso od un altro uomo a questo modo, o permettesse ad un altro uomo di amarlo così. Se l'amato o l'amico ti chiedessero qualcosa che tu, proprio perché li ami onestamente, t'accorgi che sarebbe loro di danno: allora il tuo senso di responsabilità ti suggerirà di mostrare il tuo amore col negare quel favore; Dio invece lo devi amare in obbedienza assoluta, anche se ti chiedesse qualcosa che a te sembrerebbe a tuo danno, anzi a danno della tua causa, poiché la sapienza di Dio non è commensurabile alla tua, né la Provvidenza di Dio alla tua prudenza: il tuo obbligo di amore è di obbedire (3). Un uomo invece tu lo puoi però no, questa non è la cosa più alta: un uomo tu lo devi amare come te stesso; tu puoi vedere meglio di lui cos'è il meglio per lui, poiché tu non trovi nessuna scusa per desiderare il suo danno in ciò ch'egli ti ha chiesto. In caso diverso, si potrebbe senz'altro anche parlare di amare un altro uomo più di se stessi: per esempio in qualche cosa che lo danneggerà, assecondandolo perché egli l'ha voluta, oppure "domandando" perché egli l'ha desiderata. Ma questo non ti è permesso. Se lo fai, sei responsabile, com'è responsabile l'altro [31] che in questo modo abusa della sua relazione con te .

Quindi - «come te stesso». Se l'imbroglione più astuto che mai sia stato (o supponiamo, poeticamente, un amor più astuto) si mettesse a sciorinare parole su parole senza mai smettere e continuasse per anni e anni, e per «tentarti», sulla «legge regale», «come devo amare il mio prossimo»? allora si deve continuare a ripetere inalterata la breve frase del precetto «come te stesso». In verità nessuno può sfuggire al precetto; se l'amor proprio del «come te stesso» si accosta quant'è possibile alla vita, allora «il prossimo» è a sua volta una determinazione che nella vicinanza costituisce l'amor proprio più pericoloso. Che qui non sia possibile svignarsela, lo vede lo stesso amor proprio. L'unica scappatoia è quella tentata a suo tempo dal Fariseo per giustificarsi, ossia di lasciare il dubbio: «Chi è il mio prossimo?» [Luca 10,29] - per tenerlo lontano dalla vita . "Chi è allora il prossimo di qualcuno?".

L'espressione è evidentemente formata da «il più vicino». Quindi prossimo è colui ch'è più vicino di tutti gli altri, però non nel senso di predilezione; infatti, amare chi ci è più vicino per predilezione è egoismo - «non fanno lo stesso anche i pagani?» [Matteo 5,47]. Il prossimo allora per te è il più vicino di tutti gli altri. Ma è egli forse più vicino a te di te stesso? No, non lo è: deve essere vicino altrettanto. Il concetto di prossimo è in fondo il raddoppiamento del proprio io. «Prossimo» è ciò che i pensatori chiamerebbero «altro», ciò su cui dev'essere sperimentato l'io dell'egoismo. In questo senso, per il pensiero, il prossimo neppure esiste. Nell'ipotesi che un uomo vivesse in un vuoto deserto, basterebbe ch'egli si formasse la sua coscienza secondo il precetto: [32] allora, rinnegando l'amor proprio, si potrebbe dire ch'egli ama il prossimo. Certamente il prossimo è in sé una molteplicità, poiché «il prossimo» significa «tutti gli uomini»: eppure in un altro senso anche un uomo solo è sufficiente perché tu eserciti il precetto. Infatti è impossibile in senso egoista avere coscienza di essere uno, quando si è in due; l'amor proprio allora deve essere solo, non c'è neppure bisogno di tre persone; poiché se sono due, ciò significa che c'è un altro uomo che tu in senso cristiano ami «come te stesso», ossia nel quale tu ami «il prossimo», e così tu ami tutti gli uomini. Ma ciò che l'egoismo assolutamente non può sopportare è il raddoppiamento, e l'espressione del precetto «come te stesso» è il raddoppiamento. Nel fervore dell'innamoramento, il non potere assolutamente, a causa di questo fervore, tollerare il raddoppiamento, equivale a rinunciare all'amore. L'amante non ama quindi l'amato «come se stesso» perché ne ha l'esigenza; ma questo «come se stesso» contiene appunto l'esigenza verso di lui - ahimè - e l'amante crede perfino di amare l'altro uomo più di se stesso «Il prossimo» è a questo modo agli antipodi dell'egoismo; prossimo anche due uomini, e l'altro uomo prossimo sono i milioni, è ognuno di questi prossimi che a sua volta è più vicino dell'«amico» e dell'«amato», in quanto questi, come oggetto di predilezione, si tengono strettamente uniti insieme mediante l'egoismo. In generale tutti sanno che il

prossimo esiste e che qualcuno sta vicino, e lo si vede allorquando, credendo di avere dei diritti da rivendicare, sappiamo come farlo. Se qualcuno in questo senso domanda «chi è il mio prossimo?», la risposta di Cristo al Fariseo ce l'insegna in un modo del tutto particolare, poiché nella risposta di Cristo in fondo la questione è capovolta; in essa infatti è indicato come un uomo si deve comportare. Cristo infatti, dopo aver raccontato la parabola del buon Samaritano [Luca 10,30 s.s.], domanda al Fariseo: «Chi di questi tre è stato ora il prossimo di colui che incappò nei ladroni?» . E il Fariseo rispose «bene», [cioè] «colui che ebbe misericordia verso di lui» [Luca 10,36]; cioè, riconoscendo il tuo dovere, [33] tu scopri facilmente chi è il tuo prossimo. La risposta del Fariseo è contenuta nella domanda di Cristo, la quale, così come è formulata, costringe il Fariseo a rispondere a questo modo. Colui verso il quale io ho un dovere, è il mio prossimo. E quando compio il mio dovere, mostro che io sono il prossimo. Cristo infatti non parla di conoscere il prossimo ma del diventare noi stessi il prossimo, di mostrare di essere il prossimo come il Samaritano l'ha mostrato con la sua misericordia: infatti egli non provò che il malcapitato era il suo prossimo, ma ch'egli era il prossimo del malcapitato. Il levita e il sacerdote erano in un senso più rigoroso il prossimo del poveretto, ma costoro non vollero saperne: il Samaritano invece, il quale per il pregiudizio a suo riguardo era più esposto a cadere nell'incomprensione, comprese benissimo ch'egli era il prossimo del caduto (n. 4). Scegliere un amato, trovare un amico: certo è un lavoro lungo. Ma il prossimo è facile da conoscere, qualora si voglia semplicemente riconoscere il proprio dovere . Il precetto diceva: «Amerai il tuo prossimo come te stesso». Ma se s'intende bene, il precetto dice nello stesso tempo l'inverso: "amerai te stesso nel modo giusto". Se pertanto qualcuno non vorrà imparare dal Cristianesimo ad amare nel modo giusto, non può neppure amare il prossimo; egli può forse, come si dice, «per la vita e per la morte» starsene con un altro o con più uomini, ma questo non è affatto amare il prossimo. Amare se stesso nel modo giusto e amare il prossimo sono

corrispondenti, sono in fondo la stessa e medesima cosa. Quando il «come te stesso» della Legge ti avrà strappato l'egoismo che il Cristianesimo - è ben doloroso - deve presupporre in ogni uomo, allora tu avrai veramente imparato ad amare te stesso. Ecco allora la Legge: amerai te stesso così come tu ami il prossimo. Colui che ha qualche conoscenza degli uomini, ammetterà certamente che quando ha desiderato di spingerli a lasciare l'amor proprio, ha dovuto insieme fare il possibile per insegnare loro ad amare se stessi. [34] Quando l'affaccendato perde il suo tempo e le sue forze a servizio di progetti vani e insignificanti, non è forse perché egli non ha imparato bene ad amare se stesso? Quando il leggerone si lascia perdere quasi con un nulla nelle sciocchezze del momento, questo non dipende in un certo senso dal fatto ch'egli non ama se stesso nel modo giusto? Quando un malinconico desidera sbarazzarsi della vita, anzi di se stesso: questo non è forse perché egli non vuole imparare con serietà e severità ad amare se stesso? Quando un uomo, perché il mondo o qualche altro uomo l'ha tradito, si abbandona alla disperazione (n .

5), la sua colpa allora (qui non parliamo della sua sofferenza innocente) non è quella di non amare se stesso nel modo giusto? Quando un autotorturatore crede di rendere un servizio a Dio col torturare se stesso, qual è allora il suo peccato se non quello di non voler amare se stesso nel modo giusto? Ahimè, quando un uomo osa infierire contro se stesso, allora il suo peccato non è che non ama giustamente se stesso nel senso nel quale l'uomo "deve" amare se stesso? Oh, nel mondo si parla tanto dei tradimenti e delle infedeltà, e magari Dio vi ponesse rimedio!, e questo non è che troppo vero: non dimentichiamo però che il traditore più pericoloso è quello che ogni uomo ha in se stesso. Questo tradimento, sia quello di amare egoisticamente se stesso sia quello di non voler egoisticamente amare se stesso nel modo giusto, questo tradimento è certamente un mistero, non solleverà nessuna protesta in occasione d'infedeltà e tradimento: ma non per questo è meno importante, così da ricordare con insistenza la

dottrina del Cristianesimo: l'uomo deve amare il prossimo come se stesso .

Il precetto dell'amore del prossimo parla allora, con la stessa espressione «come te stesso», di questo amore e dell'amore a se stesso - ed ora si dà fine all'introduzione del discorso con ciò che si desidera far oggetto di meditazione. Si tratta che sia il precetto dell'amore del prossimo sia quello dell'amore a se stessi coincidono: non si tratta soltanto del «come te stesso», ma ancor più del «tu devi». E' di questo che vogliamo parlare . TU «DEVI» AMARE, [35] poiché questo è il distintivo dell'amore cristiano e la sua caratteristica, cioè di contenere un'apparente contraddizione: che l'amare è un dovere . Tu "devi" amare: questa è quindi la formula della «legge regale». E in verità, mio uditore, se tu riesci a farti un'idea di com'era la figura del mondo prima che questa formula fosse pronunciata, o se tu aspiri a conoscere te stesso e consideri la vita e la situazione di spirito di coloro i quali, benché si chiamino cristiani, vivono in fondo nelle categorie del paganesimo (n. 6): allora rispetto a questa realtà cristiana, come rispetto a tutto ciò ch'è cristiano, confesserai umilmente con l'ammirazione della fede che «una cosa simile non è sorta nel cuore di nessun uomo» [1 Corinzi 2,9]. Infatti ora, poiché questo è stato comandato per 18 secoli di Cristianesimo e prima al tempo del Giudaismo; ora, poiché è stato insegnato ad ognuno: [avviene], in senso spirituale, come colui il quale, educato nella casa di genitori agiati, è quasi portato a dimenticare che il pane quotidiano è un dono. Ora, ecco che la realtà cristiana è molte volte rifiutata da parte di coloro che in essa sono stati educati, è rifiutata rispetto alle novità di ogni genere, è rifiutata come il cibo sano da parte di chi non è stato mai affamato, è respinta rispetto ai dolci; ora, ecco che la realtà cristiana è presupposta, presupposta come arcinota, come data, indicata «per andare oltre» (n 7). Ora quel precetto si recita certamente senz'altro da chiunque: ahimè, forse quant'è raro che qualcuno ci badi, forse quant'è raro che un cristiano rifletta sul serio a quale sarebbe la sua condizione se il Cristianesimo non fosse entrato nel mondo!

Quale coraggio però non ci vuole per dire la prima volta: «tu "devi" amare», o più esattamente quale autorità divina non occorre per capovolgere le idee e i concetti dell'uomo naturale! Poiché lì dove la lingua umana si ferma, in questo limite la Rivelazione entra con originalità divina e predica ciò che non è difficile alle menti profonde ed esperte delle cose umane, [36] ma che però «non sarebbe mai sorto nel cuore di un uomo» [1 Corinzi 2,9] . In fondo, ciò non è difficile da capire una volta ch'è stato detto, e vuole essere compreso soltanto per essere messo in pratica, ma esso non è sorto nel cuore di nessun uomo. Prendi un pagano che non sia ancora abituato all'imparare sbadatamente la realtà cristiana come una filastrocca, oppure non ancora abituato all'idea di essere cristiano - ecco allora che questo precetto: «Tu devi amare», non soltanto lo spaventerà, ma ecciterà la sua riflessione, gli sarà di scandalo. Proprio per questo si adatta al precetto dell'amore ciò ch'è segno distintivo della realtà cristiana: «Tutto è diventato nuovo» [2 Corinzi 5,17] (n. 8). Il precetto non è a caso qualcosa di nuovo, ma non è una novità nel senso di curiosità, né una novità nel senso temporale. L'amore è esistito anche nel paganesimo: ma questa di dover amare è un'esigenza dell'eternità - e tutto è diventato nuovo. Che differenza da quel gioco di forze del sentimento, dell'istinto, dell'inclinazione e della passione, in breve dell'immediatezza, da quella magnificenza della poesia che canta con sorriso o in lagrime, con desiderio e auspicio: che differenza fra questo e la serietà del comando dell'eternità in spirito e verità, in sincerità e abnegazione! Ma l'ingratitude umana, quant'ha la memoria corta! Infatti la cosa più alta che ora è offerta ad ognuno, la si considera un nulla; non fa nessuna impressione; né tanto meno se ne apprezza la preziosità, per il fatto che tutti hanno o possono avere la stessa cosa. Invece, se una famiglia possiede qualche gioiello prezioso che richiama qualche evento familiare, si racconta di generazione in generazione, dai padri ai figli e dai figli ancora ai loro figli, come le cose sono andate .

Ma perché ora, dopo che il Cristianesimo da tanti secoli è diventato la proprietà del genere umano, si tace della rivoluzione dell'eternità che il Cristianesimo ha introdotto nel mondo? Forse che ogni generazione non è ugualmente vicina, [37] sì da essere obbligata ad averne un'idea chiara? La rivoluzione portata dal Cristianesimo è forse meno importante per il fatto ch'è accaduta 18 secoli fa? E' forse ora diventato anche meno importante il fatto ch'esiste un Dio, perché per tanti secoli molte generazioni hanno creduto in Lui? Ed è per me diventato meno importante - credere in Lui? E colui che vive ai nostri giorni, forse ch'è cristiano da 18 secoli per il fatto che il Cristianesimo è entrato nel mondo 18 secoli fa? Però non è passato tanto tempo e si può benissimo ricordare com'era l'uomo prima di diventare cristiano, quale rivoluzione esso ha causato - qualora il divenire cristiano abbia prodotto una rivoluzione. Non c'è affatto bisogno di esposizioni storico-universali (n. 9) di cos'era il paganesimo, come se esso fosse scomparso 18 secoli fa; poiché non è da molto tempo che tu, mio uditore, ed io eravamo pagani, di certo anche se comunque siamo diventati cristiani .

E questo è l'inganno più doloroso ed empio, la disgrazia di lasciarsi ingannare dalla cosa sublime che si crede di possedere, ed invece, ahimè, non la si possiede affatto! Infatti, cosa è mai il possesso più sublime, cos'è il possesso di tutto, quando io non sono mai in grado di prendere coscienza, ossia non ho la certezza che lo possiedo? Infatti, secondo la Bibbia, colui che possiede i beni terreni deve comportarsi «come se non li possedesse» [1 Corinzi 7,21] : forse questa condotta vale per il Bene supremo? di averlo, come se non lo si avesse? E' giusto questo? no. Non lasciamoci ingannare dalla domanda, come se fosse "possibile" avere il Bene supremo in questo modo, pensiamo invece che ciò è impossibile. I beni terreni sono una cosa indifferente e perciò la Scrittura insegna che, quando si posseggono, si devono possedere come la «cosa indifferente» [2 Corinzi 6,10]; ma il Bene supremo non si può né si deve possedere come la cosa indifferente. I beni terreni sono una "realtà" in senso esteriore e perciò si possono

possedere come se non si possedessero; ma i beni dello spirito sono soltanto nell'interno, [38] consistono nel "possesso" e pertanto se si posseggono realmente non è come se non si possedessero: se invece è così, è segno che non si posseggono. Se qualcuno pensa di avere la fede e tuttavia è indifferente per questo possesso, non è né caldo né freddo, allora può essere certo che non ha fede. Se qualcuno pensa di essere cristiano, e gli è indifferente il fatto di esserlo, in verità cristiano non è. Che si direbbe di un uomo che assicura di essere innamorato e nello stesso tempo afferma che questo gli è indifferente? Pertanto, come in altre occasioni, anche quando parliamo del Cristianesimo, non vogliamo dimenticare la sua originalità, cioè ch'esso «non è sorto nel cuore di nessun uomo» [1 Corinzi 2,9]; non dimentichiamo di parlare dell'originalità della fede, perché sempre, quando un uomo l'ha per davvero, egli non crede perché gli altri hanno creduto (n. 10), ma perché anche lui stesso è stato convinto dal fatto che innumerevoli uomini sono stati convinti prima di lui: né per questo la sua fede è meno originaria. Infatti lo strumento, di cui fa uso l'artigiano, si logora con gli anni, le molle si allentano e si logorano; ma la tensione dell'eternità si mantiene complessa, inalterata lungo tutti i tempi. Quando un dinamometro è stato usato per lungo tempo, lo si può piegare anche con poca energia: ma la misura dell'eternità, con cui ogni uomo dev'essere misurato per sapere se abbia o non abbia la fede, resta in tutti i tempi completamente inalterata. Quando Cristo dice [Matteo 10, 17]: «Guardatevi dagli uomini», non dice forse: badate bene di non essere frodati del bene supremo dagli uomini, cioè dal confrontarvi con gli altri uomini, dall'abitudine e dall'esteriorità? Infatti l'astuzia di un imbroglione non è tanto pericolosa quando la vostra attenzione è stata prima messa sull'avviso; la cosa tremenda è di possedere il Bene supremo come qualcosa di banale per tutti, un'abitudine pedestre: sì, un'abitudine pedestre, la quale vuole sostituire il genere al Singolo, fare del genere il soggetto e ridurre i singoli a semplici partecipanti . Certamente il Bene supremo non dev'essere una preda; [39] non la puoi tenere per te

in modo egoista, poiché allora non sarebbe il Bene supremo; ma anche se tu, nel senso più profondo della parola, possiedi il Bene supremo in comune con tutti gli altri (ed è questo propriamente il Bene supremo, ciò che si può avere in comune con tutti), tuttavia tu lo devi, credendo, avere per te stesso, conservarlo, anche se tutti gli altri l'abbandonassero. Guardatevi quindi anche a questo riguardo dagli uomini, «siate prudenti come i serpenti» [Matteo 10,16] per conservare il segreto della fede per voi stessi, anche se tu puoi sperare e desiderare e operare affinché ogni uomo a questo proposito faccia come te. «Siate semplici come le colombe» [Matteo 10,26], poiché la fede è questa semplicità. Tu non devi usare l'astuzia per alterare la fede, ma la devi usare contro gli uomini, per difendere in te il segreto della fede, guardandoti dagli uomini. Forse che, per il fatto che tutti la conoscono, una parola d'ordine cessa d'essere un segreto, quando la si affida ad ognuno e ciascuno la conserva come un segreto? Però il segreto della parola d'ordine oggi è una cosa e domani un'altra, mentre è nell'essenza della fede di essere un segreto, di essere per il Singolo (n. 11), e se essa non è conservata da ogni Singolo come un segreto, anche quando la professa, egli non crede. E' forse un difetto per la fede il fatto ch'essa è, rimane e dev'essere un segreto? Non è questo il caso dell'amore in cui appunto le commozioni passeggiere, come subito si manifestano, così subito si dileguano; mentre l'impressione profonda conserva sempre il segreto, così che possiamo perfino dire con ragione che l'innamoramento che l'uomo non riesce a tener segreto non è un vero innamoramento? L'innamoramento pieno di segretezza può essere un'immagine della fede; ma l'interiorità incorruttibile nascosta dell'uomo nella fede è la vita. Colui che come il serpente si guarda dagli uomini, costui, semplice come la colomba, può conservare il segreto della fede; egli può avere anche, come dice il Vangelo [Marco 9,50], «sale in se stesso»; ma se non si guarda dagli uomini, allora il sale perde la sua forza, e allora con che cosa si salerà? [40] E anche se è successo che il segreto dell'innamoramento sia stato la rovina di un uomo, la fede in eterno e per sempre è il segreto beatificante!

Ecco la donna che soffriva di perdite di sangue; essa non si fece avanti per riuscire a toccare la veste di Cristo; non disse agli altri qual era la sua intenzione e ciò ch'essa credeva: disse soltanto a se medesima: "Basta che tocchi un lembo del suo mantello e sarò guarita" [Matteo 9,20 s.s.]. Il segreto lo tenne per sé, ma il segreto della fede la salvò sia nel tempo che per l'eternità. Questo segreto tu lo puoi avere per te stesso anche quando confessi apertamente la fede; e quando giaci impotente nel letto della malattia senza poter muoverti né dir parola, tu puoi però conservare in te questo segreto . Ma l'originalità della fede dipende dall'originalità del Cristianesimo. Non sono affatto necessarie le prolisse descrizioni del paganesimo, delle sue aberrazioni, delle sue caratteristiche: i criteri del Cristianesimo sono contenuti nello stesso Cristianesimo . Fa' una prova: dimentica per un momento la realtà cristiana; pensa a ciò che comunque conosci sull'amore, rifletti a quel che leggi nei poeti, a ciò che anche tu hai scoperto, e di' allora se mai ti è venuto in mente di pensare a questo: tu "devi" amare. Sii sincero; oppure, affinché questo non ti disturbi, io confesso sinceramente che questo ha spesso, molto spesso nella vita, eccitato la mia meraviglia, spesso ho avuto l'impressione che il mio amore perdesse tutto, quando invece guadagnava tutto. Sii sincero, confessa che è questo il caso dei più: che quando leggono le folgoranti descrizioni che i poeti fanno dell'amore e dell'amicizia le considerano qualcosa di molto superiore al povero: «Tu devi amare». SOLTANTO QUANDO C'E' IL DOVERE DI AMARE, ALLORA SOLTANTO L'AMORE E' GARANTITO PER SEMPRE CONTRO OGNI ALTERAZIONE; ETERNAMENTE LIBERATO IN BEATA INDIPENDENZA; ASSICURATO IN ETERNA BEATITUDINE CONTRO LA DISPERAZIONE .

Per quanto felice, indescrivibile, fiducioso possa essere l'amore istintivo e naturale, l'amore immediato come tale, esso prova tuttavia, e proprio nel suo momento più bello, il bisogno di un legame più stretto. Per questo i due amanti si giurano scambievolmente fedeltà o amicizia e, quando noi parliamo festosamente, non diciamo che i due «si amano a vicenda», diciamo bensì che «essi si

giurano scambievolmente fedeltà» oppure «scambievolmente amicizia». Ma su che cosa giura allora quest'amore? Non vogliamo ora distrarre l'attenzione ricordando le diversità dei modi e stili consacrati dai «poeti» a quest'amore: poiché quando si tratta dell'amore, è il poeta che riceve la promessa dei due, che unisce i due amanti, che legge ai due la formula e fa loro prestare giuramento: in breve, è il poeta il sacerdote. Ora, giura l'amore su qualcosa che sia superiore a se stesso? No, non lo fa. E' proprio questo il malinteso bello, commovente, divertente, poetico, cioè il fatto che i due non l'hanno scoperto, e proprio per questo il poeta è il loro unico e amato confidente perché non lo scopre. Quando quest'amore giura, è lui stesso che in fondo dà importanza a ciò su cui giura; è l'amore infatti che getta luce su ciò su cui giura, sicché esso non giura su qualcosa di superiore, ma in fondo giura su qualcosa d'inferiore a lui. E' così indescrivibilmente ricco quest'amore nel suo amabile malinteso; poiché esso è in se stesso di una ricchezza infinita, di una sicurezza illimitata, così che quando giura lo fa per qualcosa d'inferiore, ma non lo scopre per suo conto. Sicché, all'inverso, questo giuramento che dovrebbe essere ed anche pensa sinceramente di essere la massima serietà, è lo scherzo più delizioso. E l'amico enigmatico, il poeta, la cui piena confidenza offre la più alta comprensione di questo amore, non lo capisce .

Tuttavia si capisce facilmente che se si deve giurare in verità, si deve giurare su qualcosa di superiore; quindi solo Dio nei cieli, [42] che in verità è in causa, può giurare su se stesso. Questo il poeta non lo può capire, o meglio, il Singolo, che è anche poeta, certamente lo può capire, ma non in quanto poeta, poiché «il poeta» in quanto tale non può capirlo; il poeta può capire tutto in enigmi e spiegare tutto a meraviglia in enigmi, ma non può capire se stesso, ossia non può capire ch'egli stesso è un enigma. Se si riuscisse a farglielo comprendere, egli direbbe con malinconia, qualora non ne fosse irritato e amareggiato: non mi avessero mai costretto a questa comprensione! Essa mi turba la cosa più bella, turba la mia vita, mentre io non so che farmene. Ed in questo pertanto il poeta ha ragione, poiché la vera comprensione è una

questione di vita per la sua esistenza. Qui ci sono due enigmi: il primo è l'amore dei due, il secondo è la spiegazione del poeta, perché anche la spiegazione del poeta è un enigma .

E' così che giura quest'amore, ed allora i due che vogliono amarsi «in eterno» sono adatti per l'Eden. Se non vogliono farlo, allora il poeta non congiunge i due, si distacca con indifferenza da quest'amore temporaneo oppure lo canzona, poiché a lui appartiene solo l'amore eterno. In fondo, ci sono qui due unioni: prima i due che vogliono amarsi in eterno, poi il poeta che vuole appartenere ai due amanti in eterno. Ed in questo il poeta ha ragione, cioè che quando due non vogliono amarsi in eterno, il loro amore non è degno di essere ricordato e tanto meno cantato. Invece il poeta non avverte il malinteso che i due giurano "sul loro amore" di voler amarsi in eterno, invece di giurare il mutuo amore "sull'eternità". L'eternità è il principio superiore; se si deve giurare, bisogna giurare su qualcosa di più alto, si deve giurare sull'eternità: allora si giura sul dovere di «"dover" amare». Ahimè, quel beniamino degli amanti ch'è il poeta, lui ch'è ancor più raro dei due veri amanti di cui cerca di evocare la nostalgia; [43] lui ch'è un bambino viziato che non può sopportare questo «devi»: appena lo si pronuncia, o si spazientisce o si mette a piangere. Quindi quest'amore immediato ha certamente in sé l'eterno, nel senso della bella immaginazione, ma non è fondato consapevolmente sull'eternità, perciò può mutare. Anche se non mutasse, però si potrebbe mutare, poiché esso è la felicità; ma per la felicità vale ciò che si dice dell'uomo felice: quando si pensa l'eternità, non si può pensare senza malinconia come quando si dice rabbrivendo: «La felicità è "quando è stata"». Cioè, fin quando essa ci stava o esisteva, era possibile un cambiamento; anzitutto solo quand'essa è passata si può dire ch'essa c'era. «Non si proclama felice nessuno finché vive»: fin quando uno vive, infatti, la felicità può cambiarsi: non appena muore, e se la felicità non l'ha abbandonato mentr'era in vita, allora si vede ch'egli era stato felice. Ciò che esiste semplicemente, ciò che non è soggetto a nessuna mutazione, ha sempre la mutazione fuori di sé: essa può

sempre intervenire, essa può venire anche nell'ultimo momento, e solo quando la vita è giunta alla fine si può dire: non c'è stata mutazione - o forse essa è venuta. Ciò che non è soggetto a nessuna mutazione ha certamente il "sussistere", ma non ha "sussistenza" (n. 12); in quanto ha il sussistere, esiste; ma in quanto nella mutazione ha ottenuto la sussistenza, non può diventare contemporaneo con se stesso, e allora o è felice ignorando questo malinteso, oppure languisce di malinconia. Infatti l'eternità è l'unica cosa che può essere e restare e continuare contemporanea ad ogni tempo. Invece la temporalità si divide in se stessa e il presente non può diventare contemporaneo con il futuro, né il futuro col passato o il passato col presente. Di ciò pertanto che ha ottenuto sussistenza assoggettandosi alla mutazione, non si può dire, quando ha sussistito, «esso sussisteva», ma si può dire: «ha sussistito mentre sussisteva». C'è solo quest'assicurazione, ch'è ben diversa dalla situazione della felicità. Quando l'amore ha assunto la mutazione dell'eternità diventando dovere, esso ha ottenuto la sussistenza e allora vien da sé ch'esso sussiste. [44] Infatti non segue da sé che ciò che sussiste in un dato momento sussista anche nel momento seguente, ma segue da sé che il sussistente sussiste. Noi diciamo che qualcosa ha subito una prova e lo lodiamo quando ha retto alla prova; ma questo discorso è imperfetto, perché la sussistenza del sussistente deve e "può" non mostrarsi nel subire una prova - esso è sussistente e solo il transitorio può darsi l'apparenza di sussistere nella prova. Di una moneta garantita, a nessuno verrebbe in mente che deve subire la prova degli anni, poiché è una moneta garantita. Così anche con l'amore. L'amore che si limita a sussistere, per quanto sia felice, beato, fiducioso, poetico, deve però subire la prova degli anni. Ma l'amore che ha subito la prova dell'eternità diventando dovere, ha ottenuto la sussistenza, è moneta garantita. Forse che per questo è moneta di minor corso, meno utile nella vita? La moneta garantita è forse di minor impiego nella vita? No certamente. Ma il linguaggio senza volerlo, e il pensiero con cognizione di causa, onora in un modo speciale la

moneta garantita per il solo fatto che ha corso: non le si fa l'affronto di sottoporla a verifica, si sa in precedenza che la moneta garantita è consistente. Quando invece si usa una lega meno sicura, allora ci si trova costretti ad essere più provocanti, a parlare con minor semplicità, si è costretti ad essere quasi ambigui, cioè a dire: sì, usala pure, ma nello stesso tempo che l'usi, cerca di verificarla, poiché è sempre possibile che si sia alterata. Quindi, "soltanto quando è diventato dovere, solo allora l'amore è assicurato in eterno". Quest'assicurazione dell'eternità caccia ogni angoscia e dà all'amore la perfetta garanzia. Infatti l'amore naturale, per quanto fiducioso esso sia, ha però ancora un'angoscia, l'angoscia della possibilità della mutazione. Lui stesso non comprende, e così meno il poeta, ch'è angoscia; [45] infatti l'angoscia è nascosta. La sua espressione è solo un'aspirazione ardente, da cui però si conosce che l'angoscia è nascosta nel fondo. Altrimenti, come si spiega che l'amore immediato esige che l'innamorato dia la prova dell'amore? La causa è perché l'amore, diventando dovere, ha superato nel senso più profondo la «prova». Di qui la dolce inquietudine di cui parla il poeta, sempre più audace di voler fare la prova. L'amante vuole mettere alla prova l'amato, l'amico l'amico; il mettere alla prova ha certamente la sua ragione nell'amore, ma questo piacere ardente di mettere alla prova, quest'ardore del desiderio di avere la soddisfazione della prova spiega che l'amore in sé incosciente è insicuro. Di nuovo qui nell'amore immediato e nella spiegazione del poeta c'è l'imbroglio di un malinteso. L'amante e il poeta pensano che il piacere di mettere l'amore alla prova sia appunto l'espressione per mostrare quanto esso sia sicuro. Ma è poi così? D'accordo che l'indifferente non desidera fare la prova, ma da questo non segue che voler mettere alla prova l'amato sia un'espressione di sicurezza. I due si amano, si amano per l'eternità, essi sono certi che questo ne è la prova! Questa certezza è forse la più alta? E la situazione non è qui come quando l'amore giura, ma giura su ciò che è inferiore all'amore? Sicché qui l'espressione più alta degli amanti della sussistenza del loro amore è solo ch'esso esiste, poiché solo ciò che

esiste lo si prova, lo si mette alla prova. Ma quando c'è l'obbligo di amare, non c'è bisogno di nessuna prova, ed è una temerarietà offensiva il voler provare, poiché l'amore è superiore ad ogni prova, esso ha in sé più realtà di quella che abbia nella prova, nello stesso senso che la fede «appieno trionfa» [Romani 8,37] (n. 13). Il provare si rapporta sempre alla possibilità: è sempre possibile che ciò che è stato posto alla prova non superi la prova. Perciò se qualcuno volesse provare se ha fede, ciò vorrebbe dire in fondo ch'egli vuole impedirsi di ottenere la fede, che vuole buttare se stesso nell'inquietudine del desiderio dove la fede sfuma sempre, perché «tu "devi" credere». [46] Se un credente pregasse Dio di mettere la sua fede alla prova, questo non dimostrerebbe che un siffatto credente ha la fede in un grado straordinario (pensare questo è un malinteso da poeta: infatti è un malinteso quello di avere la fede in un grado «straordinario», poiché il grado ordinario è appunto la cosa più alta), anzi manifesterebbe ch'egli non ha per nulla la fede, poiché «tu "devi" credere». Non si è trovata mai un'assicurazione più alta e mai si è trovata la quiete dell'eternità in altro che in questo «"devi"». Però, per quanto sia amabile, il «provare» è un pensiero inquietante, ed è l'inquietudine d'immaginarsi che questo dia una certezza più alta; infatti, il provare è in se stesso inventivo e inesauribile, perché è impossibile computare tutti i casi, mentre la persona seria dice egregiamente: «La fede ha computato tutti i casi. E quando si "deve", questo è deciso per sempre; e quando tu capirai che "devi" credere, allora il tuo amore è garantito per sempre» .

E, con questo «devi», l'amore è insieme garantito "contro ogni mutazione". Infatti l'amore che soltanto esiste può mutare e può mutare "in se stesso" e può mutare allontanandosi "da se stesso" .

L'amore immediato può mutarsi in se stesso (n. 14), può mutarsi nel suo opposto, in "odio". L'odio è un amore che è diventato il suo opposto, un amore ch'è andato a fondo. In basso nel fondo l'amore brucia sempre, ma la fiamma è quella dell'odio; solo quando l'amore ha finito di bruciare, solo allora la fiamma dell'odio è spenta. Come è stato detto, della lingua, che «con la

stessa lingua benediciamo e malediciamo» [Giacomo 3,10], così si può anche dire che con lo stesso amore si ama e si odia; ma proprio perché è lo stesso amore, non è quello che resta il "medesimo immutato" nel senso dell'eternità, mentre quello immediato, quando è "mutato", è in fondo il "medesimo". Il vero amore che ha assorbito la qualità dell'eternità diventando dovere, non si cambia mai, è semplice, esso ama - mai odia, non odia mai - l'amato. L'amore immediato potrebbe sembrare il più forte perché può "tanto" odiare "quanto" amare; potrebbe sembrar possedere una forza speciale sul suo oggetto, quando dice: «Se non vuoi amarmi, io ti voglio odiare»: questa però è solo un'illusione. Infatti l'alterazione è certamente una forza più potente dell'inalterabilità, e chi è il più forte: chi dice: «Se tu non mi vuoi amare, io ti odierò», o colui che dice: «Se tu mi odierai, io continuerò ad amarti»? Certamente è spaventoso e terribile che l'amore si trasformi in odio, ma per chi in fondo è terribile, se non per l'interessato che ha trasformato il suo amore in odio? L'amore immediato può cambiarsi in se stesso, può infiammarsi da sé diventando gelosia, trasformarsi dalla felicità più grande nel massimo tormento. Così pericoloso è il fuoco dell'amore immediato, per quanto grande sia il suo piacere, pericoloso al punto che può diventare una malattia. Ciò ch'è immediato è come la fermentazione, che si chiama così perché non comporta ancora nessuna alterazione, perciò non ha ancora secreto il veleno che costituisce il calore della fermentazione. L'amore infiamma se stesso con questo veleno; invece di espellerlo, sorge la gelosia; ahimè, anche la stessa parola lo dice: si è gelosi fino ad ammalarsi, il male della gelosia. Il geloso non odia l'oggetto dell'amore, ben lungi: ma tormenta se stesso col fuoco del ricambio dell'amore che dovrebbe purificare il suo amore. Il geloso raccoglie quasi implorando ogni raggio di amore nell'amato, ma tutti questi raggi egli li raccoglie nel suo amore con la lente ardente della gelosia, e brucia lentamente. Invece l'amore che diventa dovere e sottostà alla mutazione dell'eternità, non conosce gelosia; esso non ama per essere amato, ma ama.

Il geloso ama perché è amato; l'idea di [non] essere amato l'angoscia dolorosamente, è geloso del suo proprio amore come se fosse geloso dell'espressione dell'amore dell'altro. Angosciato per la preoccupazione di sé, non osa né credere all'amato né darsi completamente per non dare troppo, e perciò si consuma sempre, si consuma per ciò che non consuma - se non con l'angoscia. Il confronto è l'autoinfiammazione. Potrebbe sembrare che l'amore immediato sia un tutt'altro fuoco, poiché può trasformarsi in gelosia: ahimè, questo fuoco è proprio la cosa spaventosa. Potrebbe sembrare che il geloso possa mantenere il suo oggetto in tutt'altro modo quando con cent'occhi lo sta a sorvegliare, mentre l'amore semplice non ha che un solo occhio per guardare. Forse che la separazione è più forte di un cuore integro e indiviso? Forse che il continuo palpare con angoscia il proprio oggetto, lo trattiene più saldamente che non la forza unita della semplicità? E come è che ora quel cuore semplice è garantito contro la gelosia? Non è forse perché ama senza fare confronti? Esso non comincia ad amare immediatamente per vantaggi, esso ama; perciò neppure ama morbosamente facendo confronti: ama .

L'amore immediato non può divenire "qualcosa d'altro da sé"; esso può cambiarsi con gli anni, come spesso si vede. Così l'amore perde la sua focosità, la sua gioia, il suo piacere, la sua primitività, la sua fresca vitalità; come il ruscello che scaturisce dalle rocce e un po' alla volta si spegne e diventa acqua ferma, così l'amore languisce nella tiepidezza dell'abitudine e dell'indifferenza. Ahimè, il nemico più perfido è forse l'abitudine, soprattutto perché non si lascia mai vedere, poiché colui che vede l'abitudine ne è salvo; l'abitudine non è come gli altri nemici che l'uomo vede e contro i quali si difende lottando; qui si tratta di lottare con se stessi per riuscire a vedere. L'abitudine è come una fiera nota per la sua perfidia che sopraffà con astuzia chi dorme; [49] mentre succhia il sangue della vittima, la raggela e le rende il sonno più gradito. Così è l'abitudine - o, piuttosto, essa è ancor peggio; quella fiera cerca la sua preda fra i dormienti, però non dispone di nessun mezzo per addormentare coloro che sono svegli. Questo

invece lo fa l'abitudine; essa s'insinua soporosa nell'uomo e si mette poi a succhiargli il sangue, mentre gli infonde frescura e rende il sonno ancor più delizioso. Così l'amore immediato può cambiarsi e diventare irricognoscibile, poiché l'odio e la gelosia si riconoscono dall'amore .

Così alle volte l'uomo stesso, quando il sogno è passato e dimenticato, si accorge che l'abitudine lo ha cambiato; egli vorrebbe rifarlo, ma non sa dove andare a comperare il nuovo olio per infiammare l'amore. Ecco che allora diventa di malumore, stanco, annoiato di se stesso e del suo amore, annoiato che sia così miserabile, annoiato per non riuscire a cambiarlo: ahimè, egli non aveva badato alla mutazione dell'eternità, e ora non ha più le forze per sottoporsi alle cure della guarigione. Oh, alle volte gli tocca vedere con tristezza che un tempo viveva nel benessere, e ora è caduto in miseria: quanto però è più doloroso di questa situazione il vedere l'amore trasformato in qualcosa di ripugnante! Se invece l'amore diventa dovere, assume la qualità dell'eternità, allora non conosce abitudine, perché l'abitudine non avrà nessun potere su di lui. Come si dice della vita eterna che non ci saranno né gemiti né lagrime, così si potrebbe aggiungere che lì non c'è neppure l'abitudine: questo in verità non sarebbe un minore elogio. Vuoi tu salvare la tua anima ovvero il tuo amore dalle astuzie dell'abitudine? Gli uomini credono che ci siano molti mezzi per stare desti e sicuri, ma in verità non ce n'è che uno: il «"devi"» dell'eternità. Supponiamo che tre colpi di cannone ti ricordino tre volte al giorno di contrastare le forze dell'abitudine; fa' come quel potente imperatore d'Oriente che ordinò ad uno schiavo di ricordarglielo ogni giorno (n. 15), ordinalo a cento schiavi; se hai un amico, te lo ricordi ogni volta che ti vede; se hai moglie, te lo rammenti e mane e sera con amore: ma bada bene che anche questo non diventi un'abitudine! [50] Perché puoi abituarti a sentire cento colpi di cannone e, benché sia seduto in disparte, sei capace di percepire distintamente il minimo rumore e non accorgerti dei cento colpi di cannone che sei abituato a sentire. E puoi avere cento schiavi per ricordartelo ogni giorno, ma tu

quando li sentirai non li intenderai, perché l'abitudine avrà sopraffatto il tuo udito. No, soltanto il «tu devi» dell'eternità, e l'orecchio in ascolto che vuole ascoltare questo «devi», può salvarti dall'abitudine. L'abitudine è l'alterazione più triste, e d'altra parte ci si può abituare ad ogni cambiamento: solo l'eternità, e quindi ciò che si muta nell'eternità diventando dovere, è l'immutabile, però mai l'immutabile può diventare abitudine. Dove un'abitudine riesce a piazzarsi, non rimane mai l'immutabile, anche se l'uomo resta immutabile; perché l'abitudine è sempre ciò che "dovrebbe cambiarsi", l'immutabile invece è ciò che né può né deve cambiarsi. L'eterno non diventa mai vecchio e mai abitudine. "Soltanto quando c'è il dovere di amare, allora soltanto l'amore è liberato in beata indipendenza". Ma allora l'amore immediato non è libero, l'amante ha perduto la sua libertà nell'amore? E d'altra parte il senso di questo discorso sarebbe di lodare la sconsolata indipendenza dell'egoismo, che divenne indipendente perché non aveva il coraggio di legarsi, quindi perché è diventato dipendente dalla sua vita; l'indipendenza sconsolata che oscilla qua e là, un brigante che penetra di notte; l'indipendenza sconsolata che come tale non tollera catene - almeno non le catene visibili? Certamente no, noi abbiamo invece ricordato nel discorso precedente che l'espressione della suprema ricchezza è avere un'inclinazione, e così anche la vera espressione della libertà è l'aspirazione nell'uomo libero. Colui nel quale l'amore è un'aspirazione si sente

certamente libero nel suo amore, così perderebbe tutto se perdesse l'amato, proprio perché è indipendente. [51] Però ad una condizione: ch'egli non scambi l'amore col possesso dell'amato. Se qualcuno ponesse l'alternativa: «o amare o morire», indicando che una vita senza amare non è degna di essere vissuta, gli si dovrebbe dare ragione. Ma se nella prima ipotesi s'intendesse il possesso dell'amato e quindi si pensasse: o possedere l'amato o morire, od ottenere quest'amico o morire, bisognerebbe dire che un siffatto amore in un senso non vero, è dipendente. Appena l'amore nel suo rapporto all'oggetto non si rapporta altrettanto a se stesso (n. 16),

è invece totalmente dipendente, allora è in un senso non vero dipendente, allora ha la legge per la sua esistenza fuori di sé ed è quindi corruttibile, terreno, temporale, dipendente. Ma l'amore il quale, diventando dovere, assume la situazione dell'eternità ed ama perché "deve" amare, allora è indipendente. Esso ha la legge della sua esistenza nello stesso rapporto dell'amore all'Eterno. Quest'amore non può mai diventare dipendente in un senso non vero: poiché l'unica cosa da cui è dipendente è il dovere, e il dovere è l'unica cosa che rende liberi. L'amore immediato rende un uomo libero nel primo momento e nel secondo momento dipendente. La situazione è come con la nascita di un uomo; entrando nell'esistenza, diventando un «io» egli diventa libero, ma nel momento seguente egli è dipendente da questo io. Invece il dovere rende l'uomo dipendente e nello stesso momento eternamente indipendente: «Soltanto la legge può dare la libertà»! Ahimè, spesso si pensa che la libertà esiste e che è la legge a legare la libertà. Però è proprio all'inverso; senza legge non c'è libertà ed è la legge che dà la libertà. Si pensa anche ch'è la legge che fa differenza, poiché là dove non c'è legge non c'è libertà. Invece è il contrario: quand'è la legge che fa differenza, allora è proprio la legge che fa tutti uguali davanti alla legge .

Così questo «devi» libera l'amore in una beata indipendenza; un simile amore sta e non cade con la casualità del suo oggetto, esso sta e cade con la legge dell'eternità - ma allora non cade mai; un simile amore non dipende da questa o quella cosa, [52] esso dipende soltanto dall'unico liberante, quindi è eternamente indipendente. Con questa indipendenza nulla si può paragonare. Alle volte il mondo encomia l'indipendenza orgogliosa che non sente inclinazione alcuna ad essere amata, anche se nello stesso tempo pensa di «aver bisogno degli uomini - non per essere amata da loro, ma per amarli, per avere qualcuno da amare». O quanto falsa è questa indipendenza! Essa non sente nessun "bisogno" di essere amata ed ha tuttavia "bisogno" di qualcuno da amare; essa ha bisogno quindi di un altro uomo - per poter soddisfare la sua orgogliosa consapevolezza. Non è questo come quando la vanità

crede di poter fare a meno del mondo e tuttavia ha bisogno del mondo, cioè che il mondo sappia che la vanità non ha bisogno del mondo? Ma l'amore che assume la situazione dell'eternità diventando dovere, sente certamente bisogno di essere amato, e questo bisogno con questo «devi» è perciò un accordo di eterna armonia; ma esso può fare a meno [dell'oggetto] se "deve" essere, mentre però continua ad amare: questa non è indipendenza? Questa dipendenza è soltanto dipendente dall'amore stesso col «devi» dell'eternità, che non dipende da nient'altro e perciò non dipende dall'oggetto dell'amore, qualora accada che appaia come qualcosa di altro. Questo non significa che l'amore indipendente allora cessi, trasformato in una orgogliosa soddisfazione di sé; questa è dipendenza. No, l'amore permane, questa è indipendenza. L'immutabilità è la vera indipendenza; ogni mutazione è dipendenza, si tratti del dileguarsi della debolezza o dell'ergersi dell'orgoglio, sia del gemere come dell'essere soddisfatti di sé. Se quando qualcuno dice a un altro: «Io non posso più amarti!», l'altro risponde: «Allora anch'io ti posso lasciar perdere!» - è mai questo indipendenza? Ahimè, questo è dipendenza, poiché ch'egli continui ad amare o non, dipende dall'amore dell'altro. Ma colui che risponde: «Allora io devo continuare ad amarti», il suo amore ha l'eterna libertà della beata indipendenza. Egli non lo dice per orgoglio - a causa del suo orgoglio: no, egli lo dice con umiltà, umiliandosi sotto il «devi» dell'eternità, proprio perché egli è indipendente.

"Soltanto quando l'amare è un dovere, allora soltanto l'amore è assicurato contro la disperazione". L'amore immediato può diventare infelice, può cadere nella disperazione. Questa può essere l'espressione della forza dell'amore, ch'esso ha la forza della disperazione, ma questo non è che apparenza: perché la forza della disperazione, per quanto venga lodata, è però impotenza, e se giunge al massimo porta alla rovina. Il fatto che l'amore immediato può giungere a disperare, mostra ch'esso è disperato, cioè che anche quando esso è felice, ama con la forza della disperazione - ma un altro uomo «più di se stesso, più di Dio».

Della disperazione si può dire: può disperare solo chi è disperato. Quando l'amore immediato dispera per l'infelicità, non fa altro che manifestare ch'esso era disperato, ch'esso anche nella sua felicità era disperato. La disperazione (n. 17) consiste nel rapportarsi con passione infinita a qualcosa di particolare; poiché con passione infinita, se non si è disperati, ci si può rapportare soltanto all'eterno. L'amore immediato è dunque disperato, ma quando esso diventa felice, questo è nascosto per colui ch'è disperato; quando diventa infelice, diventa manifesto ch'esso era disperato. Invece l'amore che diventando dovere ha assunto la qualità dell'eternità, non può mai disperare, proprio perché non è disperato. La disperazione infatti non è qualcosa che può capitare ad un uomo, un evento come felicità o infelicità. La disperazione è una sproporzione nell'intimo della natura umana - nessun destino od evento penetra così a fondo, essa non fa che rendere manifesto che la disperazione c'era. Perciò non c'è che una sicurezza contro la disperazione: assumere la qualità dell'eternità col «devi» del dovere. Chiunque non sottostà a questa mutazione, è disperato: felicità e successo possono nascondere, infelicità invece e insuccesso non lo fanno disperato, ma rendono manifesto ch'egli era disperato. Se si parla diversamente, si scambiano con leggerezza i concetti più alti.

Infatti, ciò che rende un uomo disperato non è l'infelicità, ma la mancanza dell'eterno. La disperazione è mancanza dell'eternità; la disperazione è il non aver assunto la qualità dell'eternità col «devi» del dovere. La disperazione non è quindi la perdita dell'amato: questo è infelicità, dolore, sofferenza; la disperazione è mancare dell'eternità.

Come si può allora garantire l'amore voluto dal precetto contro la disperazione? Molto alla semplice, col precetto, con questo «tu devi amare». Questo infatti suppone anzitutto e soprattutto che tu non devi amare in modo che la perdita dell'amato riveli che tu eri disperato, cioè tu non devi amare disperatamente. Con questo si proibisce forse di amare? Affatto: sarebbe invece uno strano

discorso che il precetto dicesse: «tu devi amare», e poi il suo comando proibisse di amare .

Quindi il precetto proibisce soltanto di amare nel modo che non è comandato; essenzialmente il precetto non proibisce ma comanda che «tu devi amare», che ti devi approfondire nell'amore. Quindi il precetto dell'amore non preserva dalla disperazione mediante consolazioni fiacche e tiepide, di non prendersela troppo per qualcosa, eccetera .

Una siffatta misera saggezza, che «ha smesso di appenarsi», non è meno disperazione di quella degli amanti, anzi è perfino peggiore! No, il precetto dell'amore proibisce la disperazione - comandando di amare .

Chi potrebbe avere questo coraggio se non l'eternità, che, proprio nel momento quando l'amore vuole disperare a causa della sua infelicità, ordina di amare; dove può quest'ordine avere la sua sede se non nell'eternità? Poiché quando nel tempo è reso impossibile l'avere l'amato, allora l'eternità dice «tu devi amare», cioè l'eternità salva l'amore dalla disperazione proprio rendendolo eterno. Ecco, la morte separa i due amanti - quando il superstita cade nella disperazione: cosa potrà soccorrerlo? Un aiuto temporale è una disperazione ancora più dolorosa; ma allora l'eternità viene in aiuto. Quando essa dice: «Tu devi amare», è come se dicesse: «Il tuo amore è eterno» - ma questo non lo dice a titolo di consolazione, questo non sarebbe di alcun aiuto: lo dice comandando, proprio perché qui è imminente un pericolo. [55] E quando l'eternità dice: «Tu devi amare», spetta ad essa garantire che questo si faccia. Cosa sono mai tutte le altre consolazioni apetto di quelle dell'eternità? qual è mai un direttore di spirito come l'eternità? Supponiamo ch'essa parli più dolcemente e dica: «Consolati», allora il poveretto avrebbe certamente delle obiezioni pronte; non certo perché l'eternità per orgoglio non sopporti obiezioni, ma per sollecitudine verso l'infelice gli ordina: «Tu devi amare». Strano stile di consolare e di compatire; infatti dal punto di vista umano è il più strano, è quasi uno scherno dire a chi dispera ch'egli deve farlo come fosse il suo unico desiderio, mentre

la sua impossibilità lo fa piombare nella disperazione. C'è bisogno d'altro per dimostrare che il precetto dell'amore è di origine divina? Se non l'hai provato, prova. Avvicina quell'infelice nel momento in cui la perdita dell'amato sta per sopraffarlo, e vedi allora ciò che puoi dirgli, confessa che vuoi consolarlo. L'unica cosa che non ti verrà in mente è di dire: «Tu devi amare». E, d'altra parte, chissà se quest'espressione nel primo momento quasi non amareggi il sofferente, perché sembra la meno adatta a questa circostanza. Ma tu che hai fatto la seria esperienza, tu a cui nel duro momento le umane consolazioni non hanno provocato che vuoto e disgusto - ma nessuna consolazione; tu che hai scoperto con spavento che neppure l'ammonizione poteva trattenerti dall'affondare; tu che imparasti ad amare questo «devi» che salva dalla disperazione! Ciò che forse spesso in cose di minor importanza tu avevi capito, che la vera edificazione è di parlare con severità, tu l'hai imparato nel senso più profondo: che solo questo «devi» in eterno salva felicemente dalla disperazione, che sei salvo in eterno dalla disperazione: sì, perché è salvato dalla disperazione solo colui che in eterno è salvato dalla disperazione. L'amore, che ha assunto l'esigenza dell'eternità diventando dovere, non è liberato dall'infelicità, ma è liberato dalla disperazione sia nella felicità sia nell'infelicità è parimente salvato dalla disperazione .

Ecco, la passione eccita, la prudenza terrestre raffredda. Ma né quel calore né questo freddo, neanche il miscuglio di entrambi, è l'aria pura dell'eternità. [56] C'è nel calore qualcosa di bruciante, c'è nel freddo qualcosa di astringente, e c'è nel miscuglio qualcosa d'indefinito ovvero un'insidia incosciente come nella stagione pericolosa della primavera. Ma questo «tu devi amare» toglie tutto il malsano e conserva il sano per l'eternità. Così è dappertutto. Questo «devi» dell'eternità è ciò che salva, purifica e nobilita. Mettiti vicino ad uno che soffre; lo potrai sollevare in un momento se tu avrai la forza di dare alla passione l'espressione della disperazione, anche se l'afflitto non è in grado di farlo: ma questo

è la non verità. Invece questo «tu devi affliggerti» è insieme vero e bello .

Non mi è permesso di indurirmi contro il dolore per la vita, perché io "devo" affliggermi; ma non è permesso di cessare di affliggermi, poiché io "devo" affliggermi. Così muta nell'amore. Non ti è permesso di indurirti contro questo sentimento, poiché tu devi amare. Tu devi conservare l'amore e devi conservare te stesso conservandoti nell'amore. Dove il puro umano vuol perdere la misura, il precetto rinforza; dove il puro umano vuol adagiarsi per stanchezza e prudenza mondana, il precetto infiamma e dà saggezza. Il precetto consuma e brucia ciò che c'è di malsano nel tuo amore, ma col precetto tu lo devi ancora poter infiammare quando umanamente parlando vorrebbe spegnersi. Là dove credi di poter benissimo fare da te, lì prendi consiglio dal precetto; quando, disperato, vuoi consigliarti da te, prendi consigli ancora dal precetto; dove tu non sai consigliare, fatti consigliare dal precetto e tutto andrà bene .

NOTE

N. 1. E' l'esigenza della criticità assoluta ("Voraussetzungslosigkeit") del "cogito" moderno che attinge, secondo Kierkegaard, il suo vertice nella dialettica hegeliana: esso, riportando la realtà alla possibilità, è «l'espressione dell'indifferenza verso la realtà» ("Postilla conclusiva", P. 2, Sez. 2, c. 3; "Opere", p. 433 b; ed. Zanichelli, t. 2, p. 126) .

N. 2. Sulla tipologia esistenziale del poeta, si veda il primo «Diapsalma» con cui si apre la prima parte di "Aut-Aut" (S V. 1, 3; "Opere", p. 7a). Anche Kierkegaard, per suo conto, si dichiara «soltanto un poeta» ("Diario" 8[1] A 347, 412...; 9 A 213; 10[1] A 130, 291; 10[2] A 61), che deve smascherare le illusioni con la sofferenza e la dedizione di un «amante infelice» (10[3] A 152), riconoscendo di non essere ancora veramente «spirito» ("Aand": 10[3] A 42) .

N. 3. Nel "Diario", più profondamente, l'amore di Dio e l'amore del prossimo sono «... come due porte che si aprono e si chiudono simultaneamente, impossibile aprire l'una senza aprire l'altra, impossibile chiudere l'una senza chiudere nello stesso tempo anche l'altra» (10[3] A 739; trad. it., n. 3317. t. 8. p.p. 176 s.) .

N. 4. Il tema del «buon Samaritano» è frequente nei "Papirer" (confronta 3 A 184, n. 793; 6 A 111, n. 1115; 8[1] A 311, n. 1515) .

L'ultimo testo, ch'è contemporaneo agli "Atti", osserva: «Ma supponiamo che l'agredito in cui incappò il buon Samaritano gli fosse morto fra le braccia ed il Samaritano si fosse trovato costretto a farne denuncia alla polizia. E supponiamo che la polizia gli dicesse: "Ebbene, siete in stato di arresto fino a nuovo ordine...". Che succederebbe? Succederebbe che i contemporanei gli rimprovererebbero di ignorare completamente la pratica di polizia e di essere stato senz'altro un "cretino"... Ecco, la bella ricompensa per la misericordia!» (trad. it., t. 4, p. 79). Kierkegaard

ritorna sulla parabola nel 1852 (10[5] A 15: trad. it.. n. 372o. t. 9, p. 188) .

N. 5. Per Kierkegaard, com'è noto, la disperazione è la «malattia mortale» alla quale ha dedicato con questo titolo ("Sygdommen til Døden") lo scritto più geniale e profondo della sua produzione edificante (1848). La disperazione è perciò la malattia propria dello spirito, dell'Io che in sé - appunto come spirito - è indistruttibile, non può morire: e Kierkegaard cita il testo di Marco 9,43: «... il cui verme non muore, il cui fuoco non si spegne». Pertanto «... la disperazione è un'autodistruzione dell'Io, un'autodistruzione impotente di fare ciò ch'essa vuole» (P. 1 C; S.V. 11, 149, "Opere", p. 628). La causa profonda è l'essenza propria della disperazione, è l'incredulità, il rifiuto di credere di vivere «davanti a Dio e davanti a Cristo» (op. cit., P. 2 A, c. 1, B b: «Il peccato di disperare la remissione dei peccati: lo scandalo») .

N. 6. E' questo il nocciolo della critica di Kierkegaard alla «Cristianità stabilita» ("bestaaende Christenhed"), che divamperà in crescendo nei "Diari", nei due scritti di Anti- Climacus e soprattutto nei roventi fascicoli di «Øjeblikket» («Il momento») con la polemica contro il defunto vescovo Mynster ed il suo successore Martensen (confronta S.V. 14 per intero) .

N. 7. Accenno critico-ironico al "weiter-ubergehen, Ubergang...", rispetto al pensiero del passato, da parte di Hegel e degli hegeliani: da noi si potrebbe citare la sicumera del neohegelismo di Croce e Gentile e dei loro discepoli (confronta ora il nostro saggio, "L'alienazione dell'Occidente", Genova 1981, ove si mostra che il nichilismo radicale, e coerente, di E. Severino è inevitabile per chiunque accetti e comprenda l'esigenza teoretica del "cogito"). Il «passare oltre» hegeliano è il «ritornare al fondamento» ("zurückgehen auf Grund"), ove il fondamento è lo stesso nulla nel senso di «differenza ontologica», come ha dichiarato Heidegger (confronta per esempio "Vom Wesen des Grundes", Vorwort, p. 5) .

N. 8. In una riflessione giovanile su questo testo paolino leggiamo che Kierkegaard lo prende come «... il mio punto di vista

per un'esposizione speculativa della conoscenza cristiana»; e polemizza contro la «mediazione, la parola d'ordine della filosofia recente» (3 A 211; trad. it., t. 3, p. 53, n. 808) .

N. 9. Allusione ironica alla "Weltgeschichte" hegeliana .

N. 10. Allusione all'episodio giovanneo di Gesù nell'incontro con la Samaritana, dove i Samaritani, convertiti dalle parole di Cristo, dicono alla donna: «Non è per il tuo discorso che crediamo: noi stessi abbiamo sentito e sappiamo che costui è veramente il Salvatore del mondo» (Giovanni 4,42) .

N. 11. «Il Singolo» ("det Enkelte") è per Kierkegaard, specialmente dopo la polemica del «Corsaro», la categoria dell'uomo come «spirito» ("Aand"), e quindi la «categoria del rapporto a Dio», e «con lui sta o cade la causa del Cristianesimo»; il Singolo è «l'espressione del vero timore di Dio», «egli abatterà la tirannia della folla...» ("Papirer" 1847 7[1] A 124-125, 286, 482 [è il testo più denso], 551, 552...). Il tema del «Singolo» come chiave della produzione kierkegaardiana è stato ripreso nelle due "Note concernenti la mia attività di scrittore", aggiunte al saggio "Il punto di vista della mia attività di scrittore" (S.V. 13, 632 ss.; trad. it. In C. Fabro, "Kierkegaard: Scritti sulla comunicazione", Roma 1979, t. 1, p.p. 139 s.s.) .

N. 12. E' l'equivalente del principio tomistico che solo Dio è l'"ipsum esse subsistens" e tutte le creature sono enti per partecipazione (S.Th. 1, q. 44, a. 1). Confronta C. FABRO, "La nozione metafisica di partecipazione", Torino 19633, spec. p.p. 222 s.s. .

N. 13. Il problema della «fede» ("Tro") è centrale in tutta l'opera di Kierkegaard, che si è dichiarato fin dall'inizio, con "Enten-Eller" (1843), uno «scrittore religioso». La fede è un rapporto di personalità dell'uomo con Dio, tramite l'Uomo-Dio, la fede non è affare di cultura ma di volontà, e per questo è «alla portata di tutti», è cioè «la vera uguaglianza fra gli uomini». Anche per Kierkegaard, come per san Tommaso, la fede è preparata dalla ragione ("Papirer" 10[2] A 432) e così, contro la tesi luterana, «il

principio degli atti è più semplice del principio della fede» (10[4] A 114; u[2] A 301) .

N. 14. E' questo l'amore «... per passione e per inclinazione», che non è radicato nel fondamento dell'Assoluto, né (tanto meno!) riferito all'ingresso di Dio nel tempo ("Tilblivelse"), ch'è il paradosso dell'Uomo-Dio (si veda "Briciole di filosofia", c. 4: Intermezzo; trad. it. in "Opere", p.p. 237 s.s.) .

N. 15. Secondo gli editori è Dario, che aveva comandato ad uno schiavo di ricordargli ogni giorno: «Rammenta, sire, gli Ateniesi!», come riferisce Erodoto (5,⁵) . N. 16. E' il principio dell'autocostituzione dell'Io come soggetto che rapportandosi al principio che l'ha posto, ossia l'«Io teologico», libera se stesso a libertà, come sarà approfondito nella prima parte della "Malattia mortale" (1848) di Anti-Climacus . N. 17. Come si è detto, la disperazione costituirà l'oggetto della "Malattia mortale", in chiave insieme speculativa ed edificante: «La disperazione (come prima l'angoscia) appartiene allo stadio estetico e sta agli antipodi della religiosità» (9 A 354; trad. it., n. 1947, t .

5, p.p. 66 s.). Ma allora perché l'Autore pseudonimo, cioè Anti Climacus, è detto da Kierkegaard un «cristiano straordinario» ("Papirer", 10[1] A 510, 517...; trad. it., n.n. 2387, 2391, t. 6, p.p. 63 s., 65)?

2 B. TU DEVI AMARE «IL PROSSIMO»

"E' infatti l'amore cristiano che scopre e sa che il prossimo esiste, e, ciò che è lo stesso, che ognuno lo è. Se non ci fosse il precetto di amare, non esisterebbe neppure il concetto di prossimo; ma soltanto quando si ama il prossimo, allora soltanto è sradicato l'egoismo della preferenza ed è conservata l'uguaglianza dell'eterno" .

Spesso, anche se in diversi modi, con diverso tono, con diversa passione e intenzione si è obiettato al Cristianesimo di eliminare l'amore e l'amicizia. Per difendere a sua volta il Cristianesimo ci si è richiamati alla sua dottrina che si deve amare Dio con tutto il cuore ed il prossimo come noi stessi. Quando la polemica è condotta in questo modo è senz'altro indifferente l'essere in disaccordo o l'andare d'accordo: una lotta nelle nuvole ed un accordo nelle nuvole non dicono ugualmente nulla. Piuttosto si dovrebbe vedere meglio qual è il punto controverso per concedere nella risposta con tutta tranquillità che il Cristianesimo ha detronizzato l'amore e l'amicizia, l'amore d'istinto e d'inclinazione, la predilezione, per rimettere al suo posto l'amore dello spirito, l'amore del prossimo, un amore che in tutta verità e serietà [58] è più tenero dell'amore umano nell'unione, e più fedele nella sincerità della più famosa amicizia in-società. Piuttosto bisognerebbe spiegare bene che l'amore umano e il valore dell'amicizia appartengono al paganesimo, che «il poeta» in fondo appartiene al paganesimo, poiché il suo conflitto appartiene ad esso - per potere con un certo spirito di convinzione dare al Cristianesimo, l'amore di cui nel paganesimo non c'è neppure il

sentore (n. 1). Forse si farebbe meglio a separare e dividere per fare in modo che ogni Singolo possa scegliere, invece di confondere e mescolare le carte impedendo al Singolo di farsi una opinione su questa e quella cosa. E soprattutto bisognerebbe farla finita con le apologie del Cristianesimo attribuendogli, con o senza consapevolezza, tutto - anche ciò che non è cristiano .

Chiunque rifletta con coscienza e serietà su questa faccenda, vedrà facilmente che il punto controverso è il seguente: se l'amore e l'amicizia [naturale] sono la cosa più alta oppure se quest'amore va abolito. L'amore e l'amicizia naturale concernono la passione; ma ogni passione, sia ch'essa attacchi o si difenda, lotta in un modo soltanto: "aut-aut" (n. 2): «O io esisto, ed è la cosa più alta, oppure non esisto, o tutto o nulla». E' un pasticciare e fare confusione (in contrasto sia col paganesimo e col poeta e tanto più col Cristianesimo) venir a dire, quando la risposta è ovvia, che il Cristianesimo certamente insegna un amore più alto, e "nello stesso tempo" lodare l'amore e l'amicizia naturali. Chi parla così mostra di non avere né lo spirito del poeta, né quello del Cristianesimo. Nel campo dello spirito non si può - se si deve evitare di parlare a vanvera - parlare come un commerciante che tiene merce di prima e nello stesso tempo di seconda qualità, ch'egli può "anche" raccomandare quasi come di uguale qualità. No: è certo che il Cristianesimo, che l'amore di Dio e del prossimo, è il vero amore, ed è anche certo che «ha abbassato ogni altezza che si è elevata contro la conoscenza di Dio e ha ridotto ogni pensiero all'obbedienza» [2 Corinzi 10,5]; [59] esso ha così abbassato anche ogni amore e amicizia naturali. Non sarebbe anche strano che il Cristianesimo fosse un discorso così pasticciato e confuso come molti lo vogliono far passare? e ciò molto spesso non è peggiore dell'attaccarlo? Non è strano allora che in tutto il Nuovo Testamento non si trovi neppure una parola sull'amore nel senso cantato dal poeta e idolatrato dal paganesimo? Che il poeta, uno che sappia di essere un poeta, s'informi pure su ciò che il Nuovo Testamento insegna sull'amore e finirà col disperarsi perché non troverà neppure una parola che

lo possa entusiasmare - e se qualche cosiddetto poeta trovasse una tale parola e ne facesse uso, sarebbe un uso bugiardo, un delitto perché egli, invece di rispettare il Cristianesimo, gli ruberebbe una parola preziosa e ne abuserebbe (n. 3). Il poeta cerchi pure di trovare nel Nuovo Testamento una parola sull'amicizia di suo gradimento e, per quanto si disperi, la cercherà invano. Ma fate cercare un cristiano che voglia amare il suo prossimo: in verità egli non cercherà invano, egli troverà parole sempre più forti e autorevoli, tutte utili per infiammare il suo amore e per conservarlo in questo amore. Il poeta cercherà invano. Ma il poeta allora non è cristiano? Questo non l'abbiamo detto, né lo diciamo: diciamo soltanto che in quanto è poeta, egli non è cristiano. Però si deve fare una distinzione, poiché c'è anche un poeta religioso. Ma questo non canta l'amore e l'amicizia profani; i suoi canti sono lodi a Dio, sulla fede e sulla speranza e sulla carità. Questi poeti religiosi non cantano l'amore nel senso in cui il poeta canta l'amore profano, poiché l'amore del prossimo non va cantato ma attuato. Anche se non ci fosse altro che trattenesse il poeta dal cantare l'amore del prossimo, basterebbe ad ogni parola dei Libri Sacri aggiungere con caratteri invisibili un'osservazione conturbante: «Va' e fa' anche tu così» [Luca 10,36]. Forse queste parole invitano il poeta a cantare? Quindi il poeta religioso è un caso a sé (n. 4), [60] mentre per il poeta profano vale il principio che in quanto poeta egli non è cristiano. E tuttavia è al poeta profano che noi pensiamo quando parliamo del poeta in generale. Il fatto che il poeta viva nella Cristianità non cambia la situazione. Se egli personalmente sia cristiano, non tocca a noi deciderlo, ma in quanto è poeta egli non è cristiano. Per il fatto che la Cristianità esiste da tanto tempo, sembra ch'essa abbia penetrato tutte le situazioni - noi tutti. Ma questa è un'illusione. Per il fatto che il Cristianesimo esiste da tanto tempo, non è detto che noi siamo esistiti così a lungo e così a lungo siamo esistiti da cristiani.

Precisamente l'esistenza del poeta nella Cristianità e il posto che gli è concesso (poiché la rozzezza e gli attacchi dell'invidia contro di lui non sono certamente da parte cristiana, o

un'ammonizione contro la sua esistenza) sono un serio monito di quanto noi abbiamo trovato in anticipo e di come siamo facilmente tentati d'immaginare che siamo in anticipo su noi stessi. Ahimè, mentre la predicazione cristiana non si ascolta che di rado, tutti fanno ressa attorno al poeta, l'ammirano, l'ascoltano, ne sono incantati. Ahimè, mentre si dimentica presto ciò che il pastore ha detto, con quanta attenzione invece e quanto a lungo non si ricorda ciò che ha detto il poeta, specialmente se l'ha recitato un attore! Questo non significa che ci si debba sbarazzare del poeta a spintoni, poiché ciò causerebbe una nuova illusione. A che gioverebbe se non ci fossero poeti, quando nella Cristianità ci sono tanti che vivono tranquillamente come dice il poeta, con la nostalgia del poeta! Non si esige affatto che il cristiano con zelo cieco e insensato esageri al punto da non poter più tollerare di leggere un poeta - come tanto meno si esige dal cristiano che non possa mangiare con gli altri i cibi abituali o ch'egli debba abitare in un ghetto separato dagli altri uomini. [61] No, ma il cristiano deve avere delle cose un senso diverso da quello dei non cristiani, deve avere coscienza di attestare la differenza. Di vivere ogni momento esclusivamente nelle idee sublimi del Cristianesimo, nessun uomo sarebbe in grado di farlo, come non sarebbe possibile vivere della Comunione (n. 5) soltanto. Perciò lasciamo soltanto che il poeta, lasciamo che ogni poeta sia ammirato come merita se veramente lo è: ma lasciamo anche che il Singolo nella Cristianità provi le sue convinzioni cristiane nel modo come egli si rapporta al poeta, secondo ciò che gli piace del poeta, come lo legge, come l'ammira. Ecco, di queste cose quasi non si parla mai in questi tempi: ahimè, molti pensano forse che queste non siano riflessioni cristiane o abbastanza serie, proprio perché parlano di quegli oggetti che occupano gli uomini: si badi bene, per sei giorni della settimana e anzi perfino il settimo per molte ore, invece che delle cose sacre! Pertanto noi ci consoliamo - perché siamo stati educati e istruiti nel Cristianesimo fin da bambini ed anche nell'età matura a dedicare il tempo dei nostri giorni e le nostre migliori forze a questo servizio, senza che dobbiamo ripetere che

il nostro discorso è «senz'autorità» -, ci consoliamo perché sappiamo come e specialmente cosa si deve dire in questi tempi. Noi siamo stati tutti battezzati e istruiti nel Cristianesimo, non si tratta quindi di diffondere il Cristianesimo; lungi perciò da noi d'altra parte, il giudicare che non sia cristiano chi dice di esserlo, che si tratti quindi di confessare Cristo in opposizione ai non-cristiani. Invece è certamente utile e necessario che il Singolo badi con cura e diligenza a se stesso per poter aiutare gli altri (nel modo come un uomo può aiutare un altro, poiché solo Dio è colui che aiuta veramente) ad una comprensione sempre più profonda del diventare cristiani. La parola «Cristianità», come designazione universale per un intero popolo, è un titolo che dice troppo e può perciò facilmente ingannare il Singolo a presumere di sé. Di solito, almeno in alcuni posti, sulle strade si trovano dei cartelli che indicano dove la strada conduce. [62] Forse nello stesso momento dell'inizio del viaggio si vede già da quell'indicazione che la strada porta al termine del viaggio: si è per questo arrivati alla mèta? Così anche con il segnale stradale: Cristianità. Esso indica la direzione, ma per questo siamo noi già arrivati alla mèta, o si è per questo già soltanto in istrada? Oppure, si è già andati avanti sulla strada solo perché un'ora alla settimana camminiamo su quella via, mentre durante gli altri sei giorni viviamo occupati in tutt'altre idee, senza cercare di capire noi stessi e come stanno le cose? Che serietà è mai questa: tacere la vera situazione, passare poi a parlare con estrema serietà della cosa più seria, che non sarebbe altro che aumentare la confusione una volta che la semplice serietà non riesce a spiegare? Qual è il compito più grave: quello del maestro che espone qual è l'affare serio ad una lontananza quasi di miraggio dalla vita quotidiana, oppure del discepolo che deve metterlo in pratica? E' un inganno tacere la cosa seria, ma è un inganno altrettanto pericoloso il dirla ma come coperta dalla circostanza, l'esporla ma con una spiegazione ch'è completamente diversa dalla realtà della vita quotidiana? E se è vero che tutta la vita mondana, il suo luccichio, le sue dissipazioni, il suo fascino possono in tanti modi imprigionare e sedurre un uomo, cos'è

allora il compito serio: la serietà schietta di tacere in chiesa delle cose del mondo, oppure di parlarne seriamente per cercare di rafforzare possibilmente gli uomini contro i pericoli del mondo? Proprio non sarebbe possibile parlare solennemente e seriamente delle cose del mondo? E se la cosa è impossibile, si dovrebbe per questo tacere nel discorso religioso? Ahimè, no: l'unica conseguenza sarebbe di far credere che nel discorso religioso sarebbe proibito parlare della cosa più degna (n. 6) . Quindi rivolgiamoci al poeta per provare la convinzione cristiana . Cosa insegna ora il poeta sull'amore e sull'amicizia? [63] Non si tratta di questo o quel poeta, ma solo del poeta in quanto è fedele a se stesso e al suo compito di poeta. Se cotesto poeta ha perduto la fede nel valore poetico dell'amore e dell'amicizia, nella loro comprensione, li sostituisce con qualcosa d'altro; egli non è poeta e quell'altra cosa ch'egli ha sostituito non è affatto Cristianesimo, ma è tutto un imbroglio. L'amore naturale è fondato su un istinto il quale, come inclinazione, ha la sua espressione più alta, incondizionata, sua, poetica e unica nel ritenere che in tutto il mondo c'è un unico amato e che l'unica volta di quest'amore è amore, è tutto, la seconda volta nulla - diversamente dal proverbio secondo il quale una volta è nessuna volta, qui invece una volta è assolutamente tutto, la seconda volta il tramonto assoluto di tutto. Questa è poesia. Essa ha la formula della passione suprema: essere o non essere. Amare la seconda volta non è certamente amare, ma per la poesia è una schifezza. Se un cosiddetto poeta vuole darci a intendere che l'amore si può ripetere nello stesso uomo, se un siffatto poeta vuole mettere in opera le diverse astuzie della ragione per poter esaurire probabilmente i trucchi della passione allestendo tutti i «perché» della ragione: costui non è un poeta. E ciò ch'egli sostituisce alla poesia, non è neppure la realtà cristiana. L'amore cristiano insegna ad amare tutti gli uomini, assolutamente tutti. Con la stessa absolutezza e forza con cui l'amore umano si muove con la convinzione che c'è un solo amato, con altrettanta absolutezza e forza l'amore cristiano si muove nella direzione opposta. Se nell'amore cristiano si facesse l'eccezione di

non amare anche un solo amore, un siffatto amore non sarebbe «anche amore cristiano»: assolutamente non è amore cristiano. E tuttavia è questa pressappoco la confusione nella cosiddetta Cristianità. I poeti hanno svigorito la passione dell'amore: cedono, afflosciano la tensione della passione, ribassano (per equilibrare) e pensano che l'uomo, in fatto di amore, può amare più volte, quindi possono esserci più persone amate; se l'amore cristiano cede, affloscia la tensione dell'eternità, ribassa e pensa però che quando si è amati in un intero gruppo, c'è l'amore cristiano . [64] Così si confonde "tanto" l'elemento cristiano "quanto" quello poetico, e ciò che ne prende il posto non è né poetico né cristiano.

La passione ha sempre questa proprietà assoluta di escludere un terzo, cioè il terzo è una confusione. Amare senza passione è impossibile; ma la differenza fra l'amore profano e l'amore cristiano è perciò anche l'unica differenza possibile della passione. Non si può pensare un'altra differenza possibile fra l'amore profano e l'amore cristiano . Sarebbe perciò un grave errore se un uomo credesse di poter comprendere la propria vita mediante il poeta e, insieme, mediante la spiegazione del Cristianesimo, se egli pensasse di mettere insieme queste due spiegazioni; il poeta adora l'inclinazione e, poiché pensa soltanto all'amore profano, ha piena ragione di dire che ciò che l'amore cristiano comanda è la più grande sciocchezza e il discorso più assurdo. Il Cristianesimo, che sempre pensa all'amor sacro, ha però tutte le ragioni di detronizzare l'amore-inclinazione e di sostituirvi questo «devi» .

Il poeta e il Cristianesimo danno due spiegazioni diametralmente opposte. Il poeta in fondo non spiega un bel nulla, poiché egli spiega l'amore e l'amicizia con indovinelli, ma il Cristianesimo spiega l'amore in modo eterno. Di qui si vede di nuovo che è impossibile vivere contemporaneamente secondo le due spiegazioni, poiché la massima opposizione possibile fra le due spiegazioni è che l'una è una spiegazione e che l'altra non lo è per niente. Amor profano e amicizia, come li intende il poeta, non contengono nessun compito morale. Amor profano e amicizia sono la felicità; è una felicità, in senso poetico (e certamente il

poeta è un buon intenditore di felicità) la massima felicità, l'essere innamorati, trovare quest'unica amata; è una felicità [65] quasi altrettanto grande trovare quest'unico amico! Bisogna essere riconoscenti per una simile felicità. Invece, non potrà mai diventare un compito quello di "dover" trovare l'amata o quest'amico; questa non è una cosa da fare, e questo il poeta lo capisce benissimo. Il compito c'è quindi se la felicità vuole dare un compito, ma questo dice che in senso morale non c'è nessun compito. Quando invece si deve amare il prossimo, allora c'è il compito, il compito etico, il quale a sua volta è l'origine di tutti i compiti. Proprio perché la realtà cristiana è la moralità vera, essa può abbreviare le riflessioni e amputare le introduzioni superflue, allontana ogni attesa intermedia e libera da ogni perdita di tempo: la realtà cristiana è subito impegnata col compito perché lo ha con sé .

Nel mondo c'è una grande discussione per stabilire come dev'essere chiamata la cosa suprema. Ma comunque si chiami ora questa diversità, è incredibile quante sono le prolissità su quest'argomento. Il Cristianesimo invece insegna subito all'uomo la via più breve per trovare la cosa suprema: chiudi la tua porta e prega Dio - poiché Dio è certamente la cosa suprema. E quando un uomo esce fuori nel mondo, può forse andare lontano - andare invano, fare il giro del mondo invano, per cercare l'amata e l'amico. Ma al Cristianesimo non si potrà mai rimproverare di lasciare un uomo gironzolare invano, poiché c'è un unico passo da fare; poiché se tu chiudi la porta per pregare Dio, quando poi tu la chiudi ed esci, ecco il primo uomo in cui t'imbatti, egli è il prossimo che tu "devi" amare. Strano! Alle volte una ragazza curiosa e superstiziosa ricorre alle carte per conoscere il suo destino, il proprio futuro: ora l'astuzia della fattucchiera le fa intendere che quando avrà fatto questa o quella cosa, essa lo riconoscerà considerando chi sia il primo che riesce a veder il tale giorno. E' invece impossibile non riuscire a vedere il prossimo - a meno che uno non se lo impedisca da sé; poiché il Cristianesimo ha reso eternamente impossibile lo sbagliarsi su questo; non c'è in

tutto il mondo un solo uomo che sia così sicuro e sia così facile da riconoscere come il prossimo. Tu non l'hai mai scambiato con un altro, poiché il prossimo sono certamente tutti gli uomini [66] Se tu scambi un altro uomo col prossimo, qui non c'è errore, perché l'altro uomo è anche prossimo: l'errore è da parte tua, che non vuoi conoscere chi è il prossimo. Se tu salvi un uomo nell'oscurità credendo ch'egli è il tuo amico - ma egli era il tuo prossimo -, allora non c'è nessun errore; ahimè, l'errore invece è che tu vuoi salvare solo il tuo amico. Se il tuo amico si lamenta perché tu, come egli pensa, per errore hai fatto al prossimo ciò ch'egli pensava facessi per lui: ahimè, sta' tranquillo, chi sbaglia è il tuo amico (n. 7) . Il punto controverso fra il poeta e il Cristianesimo si può con precisione indicare così: "l'amore e l'amicizia naturali sono predilezione e passione di predilezione"; l'amore cristiano invece è amore di abnegazione, perciò include questo «devi». Indebolire queste passioni è fare confusione. Ma la passione illimitata della predilezione consiste nel non amare che uno esclusivamente; invece la predilezione senza limiti dell'abnegazione è nel donarsi, senza escludere uno solo .

In altri tempi, quando il Cristianesimo era tradotto sul serio nella vita, si pensava che il Cristianesimo avesse qualcosa contro l'amore profano perché esso è fondato su un istinto; si pensava che il Cristianesimo il quale, come spirito, ha messo una separazione fra carne e spirito, odiasse l'amore come sensualità. Ma questo è un malinteso, un'esagerazione dello spiritualismo. E' facile inoltre anche mostrare che il Cristianesimo non è così irrazionale da voler eccitare la sensualità contro l'uomo stesso, insegnandogli una forma di vita esagerata: non dice Paolo [1 Corinzi 7,9] ch'«è meglio sposarsi che bruciare»? No, proprio poiché il Cristianesimo è in verità spirito, per questo esso intende per sensualità qualcosa tutt'altro da ciò che direttamente si chiama sensualità; tanto meno ha voluto proibire agli uomini di mangiare e bere, altrettanto meno si scandalizza di un istinto che l'uomo non si è dato da sé. Per sensualità, per carne, il Cristianesimo intende l'egoismo: non si può pensare nessuna lotta fra spirito e carne, [67] a meno che da

parte della carne non ci sia uno spirito di ribellione che si mette in lotta con lo spirito; così come non si può pensare una lotta fra lo spirito e una pietra o fra lo spirito e un albero. Quindi la sensualità è l'egoismo. Proprio per questo il Cristianesimo diffida dell'amor profano e dell'amicizia, poiché la predilezione nella passione ossia la predilezione passionale è in fondo un atto di egoismo. Ecco, questo non era mai venuto in mente al paganesimo. Infatti il paganesimo non ha mai avuto sentore dell'amore di abnegazione per il prossimo, perciò faceva la seguente distinzione: l'egoismo è spregevole, poiché è l'egoismo, ma l'amore e l'amicizia, che sono una predilezione passionale, sono amore. Ma il Cristianesimo, che ha reso manifesto cos'è l'amore, distingue diversamente: egoismo e predilezione passionale sono essenzialmente la stessa cosa, ma l'amore del prossimo, questo è amore. Amare l'amato, dice il Cristianesimo, è amare, e aggiunge: «Non fanno lo stesso anche i pagani?». Se qualcuno volesse pensare che la differenza fra paganesimo e Cristianesimo sta in questo, che l'amato e l'amico nel Cristianesimo si amano in tutt'altro modo, con più fedeltà e maggior ardore che nel paganesimo, sarebbe in errore. Non si vedono anche nel paganesimo esempi di amore e di amicizia che servono di modello al poeta? Ma nel paganesimo nessuno amava il prossimo, nessuno pensava neppure ch'esistesse. Ciò che il paganesimo, in contrasto all'egoismo, chiamava amore, era predilezione. Ma la predilezione appassionata è essenzialmente un'altra forma di egoismo, e così si vede ancora una volta la verità di quel detto dei Padri della Chiesa: «Le virtù dei pagani sono splendidi vizi» (n. 8) .

Ora si deve mostrare che la predilezione passionale è un'altra forma di egoismo e che invece l'amore di abnegazione ama il prossimo che si "deve" amare. [68] Come egoisticamente l'egoismo si chiude su questo unico «io» che lo rende egoismo, così la predilezione appassionata dell'amore profano si stringe appassionatamente a quest'unico amato, e l'amico parimenti all'unico amico. Perciò l'amato e l'amico si chiamano, certo con senso profondo e notevole, l'altro sé e l'altro io - poiché il

prossimo è l'altro tu o più precisamente il terzo uomo dell'uguaglianza. L'altro Sé, l'altro Io (n. 9). Ma dove sta l'amor proprio? Sta nell'Io, nel Sé. Non consiste forse l'amor proprio nell'amare l'altro Io, l'altro Sé? In verità, seguendo questa pista, non c'è bisogno di essere un grande psicologo per scoprire motivi di sospetto per gli altri e umilianti per se stessi per quanto riguarda l'amor profano e l'amicizia. Il fuoco che c'è nell'amor proprio è l'autoaccensione. L'Io si accende con se stesso; ma anche nell'amor profano e nell'amicizia poeticamente intesi c'è l'autoaccensione. E' vero, si dice che solo raramente e solo per morbosità "scoppia" la gelosia, ma in fondo essa c'è sempre nell'amor profano e nell'amicizia. Fa' la prova, metti fra l'amante e l'amato come determinazione intermedia il prossimo che si deve amare e vedrai che subito scatta la gelosia. Il prossimo è infatti la determinazione intermedia che s'introduce fra i due Io egoisti ma anche fra l'Io dell'amore profano e dell'amicizia e l'altro Io. Che, in caso d'infedeltà, l'amor proprio voglia sbarazzarsi dell'amato e lasciare in asso l'amico, ciò l'ha visto anche il paganesimo, lo vede anche il poeta. Ma la dedizione con la quale l'amante si dà a quell'unico [amato] Io tien saldo; che questo sia egoismo, lo vede soltanto il Cristianesimo. Perché mai la "dedizione illimitata" può essere "egoismo"? Certo, quand'essa è dedizione ad un altro Io, ad un altro Sé. Allorché un poeta descrive come dev'essere l'amore di un uomo per essere detto tale, dirà molte cose sulle quali non ci soffermiamo, [69] ma aggiungerà: «Poi ci dev'essere un'ammirazione, l'amante deve ammirare l'amato». Il prossimo invece non è mai presentato come oggetto di ammirazione. Il Cristianesimo non ha mai insegnato che bisogna ammirare il prossimo - Io si deve amare. Quindi è il poeta che dice che ci dev'essere ammirazione nell'amore, e più forte e vivace è l'ammirazione, tanto meglio. Ora, ammirare un altro uomo non è certamente egoismo. Ma essere amati dall'unica ammirata, non è questo un modo egoista di rivolgersi a quell'Io che si ama? al proprio altro Io? E così anche con l'amicizia. Ammirare un altro uomo non è certamente egoismo: ma essere l'unico amico di

quest'unica amata, non è un ritornare in un modo sospetto all'lo da cui si è partiti? Non è questo il pericolo immediato dell'amor proprio: avere un unico oggetto della propria ammirazione, quando a sua volta quest'unica ammirata diventa l'unico oggetto del proprio amore e della propria amicizia? Amare il prossimo è invece amore di abnegazione, e l'abnegazione espelle ogni predilezione come ogni amor proprio - altrimenti anche l'abnegazione farebbe preferenze e alimenterebbe la predilezione per la predilezione. Anche se la predilezione non avesse in sé altro egoismo, essa ha però questa ostinazione conscia o inconscia: inconscia nel senso che si tratta di una forza naturale, conscia in quanto essa si dedica senza limiti e spontaneamente a questa forza . Per quanto nascosta e inconscia sia l'ostinazione nella dedizione appassionata al suo «unico oggetto», c'è in essa comunque l'arbitrio. L'unico oggetto non è trovato in obbedienza alla legge regale «tu devi amare», ma con la scelta, scegliendo assolutamente un solo singolo poiché anche l'amore cristiano ha un solo oggetto, il prossimo, ma il prossimo sta agli antipodi del singolo uomo, infinitamente, poiché il prossimo è tutti gli uomini. Quando l'amante o l'amico - parole che mandano in solluchero il poeta - non possono amare che quest'unico uomo in tutto il mondo, c'è in questa dedizione enorme un'enorme ostinazione, e l'amante vive questa dedizione conturbante e illimitata in fondo come un proprio egoismo. [70] Quest'amor proprio, questa ostinazione sarà sradicata dall'abnegazione, con il «tu devi» dell'eternità (n. 10). E l'abnegazione, che smaschera l'amor proprio e con questo si apre un varco da ambedue i lati, sa molto bene che c'è un amor proprio che si può chiamare dell'infedeltà; ma essa non ignora che c'è un amor proprio che si può chiamare amor proprio di dedizione .

Il compito dell'abnegazione è perciò doppio, a seconda di queste due forme diverse. Con l'egoismo infedele che vuole sottrarsi, il compito è di dedicarti; rispetto all'egoismo di dedizione, il compito è di abbandonarlo. E ciò che piace al poeta in modo indescrivibile, cioè che l'amante dica: «lo non posso amare altri, non posso non amare, perché quest'amore sarebbe la

mia morte, io muoio d'amore» - tutto questo all'abnegazione non piace; ed essa non tollera affatto che una simile dedizione sia elogiata come amore, poiché è egoismo .

L'abnegazione prima pronunzia il giudizio e poi decreta il compito: ama il prossimo, tu "devi" amarlo. Ovunque c'è la realtà cristiana, lì c'è anche l'abnegazione: essa è la forma essenziale del Cristianesimo (n. 11). Per rapportarsi alla realtà cristiana si deve anzitutto e soprattutto essere sobri. Dove invece non c'è la realtà cristiana si finisce con l'ubriacarsi del sentimento di sé, e l'oggetto più alto di questa sbornia è l'oggetto ammirato. Ma amor profano e amicizia sono precisamente il culmine del sentimento di sé, l'io è inebriato dell'altro io. Quanto più presto i due io si uniscono per diventare un solo io, tanto più egoisticamente questo io si separa da tutti gli altri. Al culmine dell'amore e dell'amicizia i due diventano un solo io, un solo Sé. Questo si spiega perché nella predilezione è contenuta una qualità naturale (l'istinto-l'inclinazione) [71] e c'è l'egoismo, il quale egoisticamente può unire i due in un nuovo io egoista .

L'amore spirituale invece elimina dal mio io ogni qualità naturale ed ogni egoismo, perciò l'amore del prossimo non può trasformarsi in una cosa sola col prossimo in un io unificato. L'amore del prossimo è l'amore fra due nature determinate in eterno ciascuna per sé come spirito; l'amore del prossimo è amore spirituale, ma due spiriti non possono mai diventare un solo Sé in senso egoista. Nell'amor profano e nell'amicizia i due si possono amare l'un l'altro grazie alla predilezione, ossia in forza della somiglianza che si fonda sulla diversità (per esempio quando due amici si amano per la somiglianza dei costumi, del carattere, delle occupazioni, della cultura, eccetera, quindi per la somiglianza che li distingue dagli altri uomini): perciò i due possono in senso egoista diventare un solo Sé . Nessuno di essi è ancora la determinazione di spirito del «Sé» (n . 12); nessuno di essi ha ancora imparato ad amare cristianamente se stesso. Nell'amor profano l'io è determinato sotto l'aspetto sensuale psichico-spirituale, l'amato è una determinazione sensuale-psichico

spirituale; nell'amicizia l'Io è qualificato in modo psichico spirituale, l'amicizia è una qualità psichico-spirituale; solo nell'amore del prossimo c'è il Sé che ama determinato puramente come spirito, ed il prossimo è una qualità puramente spirituale. Perciò non si applica all'amor profano e all'amicizia, come si è detto all'inizio di questo discorso, che basti che un solo uomo sia conosciuto come prossimo per guarire l'uomo dall'egoismo se egli in quest'uomo ama il prossimo (n. 13); infatti nell'amato e nell'amico, in senso profano, non si ama il prossimo, ma l'altro Io, ossia il primo Io un'altra volta, ad un livello superiore. Spesso, anche se l'egoismo è riprovevole, non si ha la forza di stare soli con il proprio egoismo, così che questo si mostra quando l'Io ha trovato l'altro Io e i due in questa unione trovano la forza di sentire ciascuno il proprio egoismo .

Sarebbe però un grosso errore se qualcuno pensasse che l'uomo, quando s'innamora o ha trovato un amico, abbia con ciò imparato l'amore cristiano. No, se qualcuno è innamorato, e in modo tale che il poeta direbbe di lui: «Egli è realmente innamorato», allora il precetto dell'amore può essere un poco mutato, se viene rivolto a lui, e tuttavia dire la stessa cosa. Il precetto dell'amore gli può dire: ama il tuo prossimo come tu ami l'amato. Ma non ama egli forse l'amato «come se stesso», come ordina il precetto che parla del prossimo? Certamente egli l'ama, ma l'amato ch'egli ama «come se stesso», l'amato non è il prossimo, l'altro se stesso. Sia che parliamo del primo Io sia del secondo, non abbiamo fatto un passo per giungere al prossimo, poiché il prossimo è il primo Tu. L'egoista nel senso più rigoroso ama in fondo anche l'altro Io poiché l'altro Io è lui stesso . Però questo è certamente egoismo. Ma nello stesso senso è egoismo amare l'altro Io che è l'amato o l'amico. E come l'egoismo nel senso più rigoroso è stato indicato come autolatria, così l'amor profano e l'amicizia (come intende il poeta, ed in questo senso cade e sta quest'amore) sono idolatria. Poiché, alla fin fine, l'amore di Dio è il punto decisivo da cui deriva l'amore del prossimo, ed è questo che il paganesimo ha ignorato. Si è trascurato Dio, l'amore

è stato ridotto ad amor profano ed amicizia, detestando l'egoismo. Ma il precetto cristiano dell'amore comanda di amare Dio al di sopra di tutto e poi di amare il prossimo. Nell'amore profano e nell'amicizia c'è la qualità intermedia della predilezione, nell'amore del prossimo la determinazione intermedia è Dio: ama Dio più di tutto, così tu ami anche il prossimo e nel prossimo ogni uomo: solo amando Dio più di tutto, si può nell'altro uomo amare il prossimo. L'altro uomo, questo è il prossimo, è l'altro nel senso che l'altro uomo è ogni altro uomo .

Inteso così, il discorso è esatto: se l'uomo in ogni singolo altro uomo ama il prossimo, allora egli ama tutti gli uomini .

"L'amore del prossimo è perciò l'uguaglianza eterna dell'amare". Ma l'uguaglianza eterna è l'opposto della predilezione. [73] Quella non abbisogna di uno sviluppo prolisso. L'uguaglianza consiste proprio nel non fare differenze; l'uguaglianza eterna consiste nel non fare assolutamente la minima differenza, senza limite alcuno; la predilezione invece, nel fare differenze; la predilezione appassionata, nel fare differenza senza limiti .

Ma il Cristianesimo con il suo «tu "devi" amare», detronizzando l'amor profano e l'amicizia, non ha messo sul trono qualcosa di più alto? qualcosa di superiore? Qui occorre prudenza, la prudenza dell'ortodossia. In molti modi si è fatta confusione nel Cristianesimo: fra questi, uno è di chiamarlo la cosa più alta, la più profonda, come se il puro umano si rapportasse alla realtà cristiana secondo la scala di alto, più alto, rispetto all'altissimo e al più alto di tutto. Ahimè, ma questo è un discorso fallace che si sforza indegnamente di presentare il Cristianesimo come indaffarato per procacciarsi conoscenze e curiosità umane. Ci può mai essere qualcosa di cui l'uomo come tale, di cui l'uomo secondo la sua natura, sia più bramoso del Bene supremo? Quando un bottegaio sparge ai quattro venti la sua ultima novità come il "non plus ultra", egli è sicuro di attirare una folla di gonzi i quali fin dal tempo di Noè provano un gusto matto a farsi menare pel naso! Il Cristianesimo è certamente l'ideale supremo e il

supremo dei supremi, ma ha anche la caratteristica di essere di scandalo per l'uomo naturale. Colui il quale, presentando il Cristianesimo come l'ideale supremo, trascura la caratteristica dello scandalo, costui pecca contro di esso, commette un'azione più vergognosa che se una rispettabile madre di famiglia si vestisse da ballerina, ancor più terribile che se il giudice severo Giovanni facesse l'indossatore. Il Cristianesimo è in se stesso troppo severo, troppo serio nei suoi movimenti per mettersi a danzare con simili leggerezze verbali, quali: il più alto, l'altissimo, il supremo. Né con questo si dice [74] che l'ingresso alla realtà cristiana debba essere il prenderne scandalo: questo sarebbe un altro modo per impedire di capire la realtà cristiana; ma lo scandalo veglia sull'ingresso alla realtà cristiana. Beato colui che non si scandalizza di ciò! Così è anche con il precetto di amare il prossimo. Ammetti quindi, e, se questo ti dà fastidio, l'ammetto io, che molte volte mi sono tirato indietro e che sono ancora ben lungi dal pensare di osservare questo precetto ch'è di scandalo per la carne e il sangue ed una follia per la saggezza umana. Supponiamo, mio uditore, che tu sia un uomo colto, ma lo sono anch'io: se tu pensi di arrivare, grazie alla «cultura», a toccare questo vertice sublime, ti sbagli di molto. Ed è qui che sorgono le aberrazioni! Infatti, tutti desiderano la cultura, e la cultura è subito la cosa più alta che abbiamo in bocca; appena un uccello ha imparato una parola, la ripete ad ogni momento, ma la cornacchia non fa tanto spesso il suo verso come la cultura va sbandierando sempre questo: «l'obiettivo supremo». Ma il Cristianesimo non è affatto l'obiettivo supremo della cultura: il Cristianesimo educa precisamente con la respinta dello scandalo. Lo si può vedere facilmente qui: quando mai la cultura o l'amore per la cultura hanno giovato all'uomo per amare il prossimo? Ahimè, ahimè, questa cultura e questo zelo culturale non hanno piuttosto prodotto una nuova specie di discriminazione, quella della classe colta e dei non colti? Osserva soltanto come la gente colta parla dell'amore e dell'amicizia: come l'amico deve avere lo stesso livello di cultura, come la ragazza dev'essere educata in un certo modo; leggi i poeti che riescono a

malapena a salvare la franchezza di fronte alla strapotenza della cultura, a malapena ancora credono alla forza dell'amore per rompere tutte le catene delle differenze - ti sembra forse che questi discorsi, questi poemi ed una vita che si conformi ad essi possano contribuire a far sì che l'uomo ami il suo prossimo? Ecco che qui spunta ancora una volta il segno dello scandalo. Infatti, immagina l'uomo più colto, colui che tutti ammirano per la cultura «ch'egli si è procurata», [75] e pensa poi al Cristianesimo che gli dice: «Tu devi amare il prossimo». Certo, una condotta educata, un'educazione con tutti, una condiscendenza amichevole verso gli inferiori, un atteggiamento franco verso i potenti: certo, questo è la cultura credi tu che sia anche un amare il prossimo? Il prossimo è l'uguale. Il prossimo non è l'amato con la passione della predilezione, neppure l'amico per il quale hai ancora predilezione. Il prossimo non è neppure, se tu sei una persona colta, uno della tua cultura e del tuo livello - poiché col prossimo tu hai la somiglianza dell'uomo davanti a Dio (n. 14), Il prossimo non è colui ch'è di condizione superiore alla tua: cioè non è il prossimo per questo, poiché amarlo per questo sarebbe facilmente predilezione e pertanto egoismo. Il prossimo non è neppure chi è inferiore, poiché in quanto è inferiore non è il prossimo: amare qualcuno perché è inferiore può essere degnazione di predilezione e quindi egoismo. No, amare il prossimo è uguaglianza. E' incoraggiante che tu nell'aristocratico "debba" amare il tuo prossimo; è un gesto d'umiltà che nell'inferiore tu non ami l'inferiore ma tu debba amare il prossimo; questo è ciò che ti salva, se tu lo fai perché lo "devi" fare. Il prossimo è ogni uomo. Se c'è differenza, non è più il tuo prossimo, neppure se è colto come te a differenza degli altri. Egli è il tuo prossimo con l'uguaglianza davanti a Dio, ma quest'uguaglianza l'ha ogni uomo: egli l'ha assolutamente .

NOTE

N. 1. Si veda nell'"Introduzione" (paragrafi 8 e 9) la discussione sulla differenza di "Elskov-Kjerlighed", "éros-agàpe" .

N. 2. "Enten-Eller", di Victor Eremita, è, com'è noto, il titolo della prima opera di Kierkegaard, che gli procurò una fama incontrastata .

Contro alcune incomprensioni dei contemporanei, Kierkegaard difese con energia il «senso disgiuntivo», cioè appunto di "aut-aut" nel senso dell'impegno per la scelta, cioè per il «salto» dallo stadio estetico a quello etico-religioso ("Post-Scriptum til «Enten-Eller»" af Victor Eremita, "Papirer" 1844 4 B 59, p.p. 210 s.s., spec. p.p. 216 s.s.) . Kierkegaard osserva alla fine: «Il suo titolo perciò non ha di mira l'esterno ma l'interno dell'opera. Il fatto che l'autore dica: il titolo dell'opera è "Aut-Aut", in fondo non dice nulla. Colui che invece dice: l'opera è un "Aut-Aut", realizza lo stesso titolo. Questo lo può naturalmente fare ogni lettore altrettanto bene come l'editore» ("Diario", trad. it., t. 3, p. 109). Sull'incomprensione, che ha provocato la reazione di Kierkegaard e ch'è stata ripetuta anche in Italia si veda ora la nostra nota, Kierkegaard in Italia, in «Il Veltro», 25 1-3 (1981), p.p. 87 s .

N. 3. Si pensi al ricorso profanatorio a testi e temi biblici da parte per esempio di D'Annunzio, Gide... e ora del nostro G. Saviane con "Getsemani" (1980); certamente la Bibbia è stata e rimane una fonte insuperabile di elevazione poetica, ma essa è e vuole essere anzitutto un messaggio di conversione e di salvezza, cioè il «libro edificante» per eccellenza. Tale lo considera Kierkegaard. N. 4. Kierkegaard confessa che per parte sua, specialmente dopo i movimenti del 1848, era diventato un «poeta religioso» anche perché, come spesso ripete, si considerava un «penitente» ("Papirer" 1849, 10[2] A 106 p. 82) . Anzi dichiara di

essere stato un'individualità religiosa, assai prima di diventare poeta (10[3] A 789, p. 498). N. 5. «...ligesaa lidet som ikke at leve af anden Spise end den ved Herrens Bord» = lett.: «...altrettanto meno del vivere di non altro cibo di quello della Tavola del Signore [cioè della Santa Comunione]». E' noto invece come alcuni mistici, per esempio san Francesco, santa Caterina da Siena e altri non pochi... vivessero l'intera Quaresima con la sola Comunione (per san Francesco si veda "Fonti Francescane", Assisi-Padova 1980(2), n.n. 785, 1163-1167, 1375). Per santa Caterina, si veda la Vita (o "Legenda Maior") scritta dal suo confessore, il beato Raimondo da Capua: terza ed. riveduta dal padre Giacinto d'Urso, Siena 1969, n. 170, p. 188: «Dopo che la vergine ebbe la prima visione, piena di spirito di Dio, stette senza mangiare né bere per tutto il tempo di Quaresima fino alla festa dell'Ascensione del Signore... Passato quel giorno, però, si diede al consueto digiuno. Poi, par quasi incredibile, a poco a poco, poté arrivare al digiuno assoluto» .

N. 6. Nell'abbozzo segue: «E quando la situazione si trascina di anno in anno questo allora non dimostra che non si vive molto in forza di ciò di cui all'occasione si parla tanto in toni elevati?» (8[2] B 31, 13, p. 85) .

N. 7. L'abbozzo continua: «Ma il Cristianesimo insegna con la sufficienza dell'eternità: il primo che tu devi cercare di vedere è il prossimo che tu "devi" amare» (8[2] B 31, 14, p. 85) .

N. 8. Nelle "Briciole di filosofia" Kierkegaard attribuisce quest'espressione a Lattanzio (S.V. 4, 246, trad. it., Bologna 1962, t. 1, p. 142, Firenze 1972, 228). Più esattamente gli editori danesi rimandano ad Agostino, "De civitate Dei", lib. 19, c. 25: «Quod non possint ibi esse verae virtutes ubi non est vera religio» (ed. B . Dombart, Lipsiae 1892, t. 2, p. 401). Però l'espressione non va presa alla lettera: infatti le preghiere ed elemosine del centurione Cornelio «... salirono, come ricordi, al trono di Dio» ed egli fu chiamato alla salvezza (Atti, 10,1 s.s.). L'osservazione vale, e questa volta lo riconosce il Kierkegaard maturo, anche per i rapporti di ragione e fede (10[2] A 432; trad. it., t. 7, p. 86) .

N. 9. Nella più matura "Malattia mortale" Kierkegaard rigetta come insufficiente questa forma di rapporto antropologico a due di io-tu tornato in auge con Max Scheler, M. Buber, F. Ebner... - ed afferma che i due devono incontrarsi in un «terzo», che li ha posti, e perciò li trascende: Dio è la misura dell'uomo, non l'uomo (P. 2, B, "Opere", p. 682). Più chiaramente in un testo del "Diario", appena di un anno posteriore, in polemica con l'imperativo categorico di Kant: «La trasformazione dell'immediatezza a spirito, questo morire, non è fatta sul serio, diventa un'illusione, un puro sperimentare se non c'è di mezzo un terzo, qualcosa che costringe senz'essere l'individuo stesso» (10[2] A 396, trad. it., n. 2771, t. 7, p.p. 69 s.) .

N. 10. Il "tu devi" di Kierkegaard si fonda sull'eternità della felicità o della pena eterna (l'inferno), quindi agli antipodi del "Sollen" impersonale e formale di Kant (confronta "Diario" 1854, n[1] A 435): «Il compito era di soddisfare l'eternità: per questo l'uomo fu mandato nel mondo, e più tardi quest'ordine fu inculcato in modo assoluto dal Cristianesimo... Ecco alla fine, con tanta bravura, queste canaglie, come Goethe, Hegel e da noi Mynster, predicare o comunque portare ad effetto il principio che la vera serietà è soddisfare il tempo. In ultimo poi si viene a patti col tempo, coi bassifondi e la plebaglia, perché essa prevale ed è numericamente la più forte» (n. 4129, t. 11, p. 66) . N. 11. Come si legge spesso nel "Diario", nel senso dell'impegno assoluto del cristiano per fuggire alle pene eterne dell'inferno e salvarsi (8[1] A 157; trad. it., n. 1432, t. 4, p.p. 51 s.). E il contegno proprio del cristiano verso il mondo: «Dal Vangelo io imparo a credere che Dio e Gesù Cristo mi aiuteranno nell'abnegazione» (10[2] A 219, p. 166; n. 2663; trad. it., t. 7, p.p. 9 s.) . N. 12. "Selv", nell'originale (p. 71) .

N. 13. Segue nell'abbozzo A: «Ma "il prossimo" non è l'altro io: il prossimo ("Naesten") è il "Tu" come ogni altro uomo» (8[2] B 15, p. 85) .

N. 14. Il testo biblico, che non vedo citato in tutta quest'opera, è più forte ed esplicito: «Dio creò l'uomo a sua immagine, a

immagine di Dio lo creò» (Genesi 1,27). Nel "Diario" Kierkegaard parla della «affinità» del Singolo con Dio, in polemica con l'hegeliano Goschel (10[2] A 489, trad. it. n. 2834, t. 7, p.p. 109 s.). Il lessico di Cappelorn sotto la voce "Gud" ha l'indicazione: "Guds Billede" (immagine di Dio), con riferimento a citazioni di Clausen, Lavater, Marheineke... (si tratta di appunti giovanili delle Carte C). Nei testi: 7[1] A 243 e 9[1] 353, l'espressione «immagine di Dio» si riferisce alla «moneta del tributo» nella polemica di Cristo con i Farisei (Matteo 22,15 s.s.) .

2 C.
«TU» DEVI AMARE IL PROSSIMO

Allora spicciati ad amare il prossimo, toglì ogni differenza e parentela per poter amare il tuo prossimo. Togli la differenza della predilezione, e allora tu puoi amare il prossimo. Tu per questo non devi cessare di amare l'amato, tutt'altro. Allora questa parola «prossimo» sarebbe il più grande inganno finora trovato se, per amare il prossimo, tu dovessi cominciare col lasciar di amare coloro per i quali hai predilezione. Inoltre, ciò sarebbe una contraddizione perché, se il prossimo sono tutti gli uomini, nessuno dev'essere eccettuato - ora dovremo dire: ad eccezione dell'amato? No, poiché questo è il gergo della predilezione. Quindi è la predilezione che va messa da parte - essa non deve ritornare per rapporto al prossimo, così che con una predilezione acuita si voglia amare il prossimo in contrasto all'amato. No, come si dice al solitario: sta' attento di non lasciarti prendere nelle trappole dell'egoismo, così si deve dire ai due amanti: state attenti che il vostro amore non v'imbrigli nella trappola dell'egoismo. Infatti, più diventa decisiva ed esclusiva la predilezione per un solo uomo, più ci si allontana dall'amore del prossimo. Tu, marito, non permettere che tua moglie ti ami in modo da dimenticare di amare il prossimo; e tu, moglie, non permettere altrettanto a tuo marito! Gli amanti credono di avere nel loro amare la cosa suprema: [77] oh, ma non è così, poiché in questo essi non hanno ancora garantito l'eterno con l'eterno. Il poeta vuole certamente promettere agli amanti l'immortalità, se essi sono veramente amanti. Ma chi è allora il poeta? A che serve la sua garanzia, lui che non può dare garanzia per se stesso? Invece la «legge regale»

al precetto dell'amore promette la vita, la vita eterna, e questo precetto dice: «Tu devi amare il prossimo». E questo precetto insegnerà ad ogni uomo com'egli amerà se stesso, gli insegnerà anche l'amore e l'amicizia, il vero amore: conserva nell'amare te stesso l'amore del prossimo, conserva nell'amore e nell'amicizia l'amore al prossimo. Questo forse ti urterà - ma tu sai che la realtà cristiana presenta sempre i caratteri dello scandalo .

Credilo: non vorrai credere che il Maestro che non estinse il lucignolo fumigante [Matteo 12, 26], spegnerà il nobile fuoco che arde nell'uomo! Credi, Egli è l'amore per insegnare proprio ad ogni uomo ad amare. Credimi, se tutti i poeti si adunassero per innalzare un canto in lode dell'amore e dell'amicizia, questo non sarebbe nulla al confronto di quel che dice il precetto: «Tu devi amare, tu devi amare il tuo prossimo come te stesso». Non cessare di credere perché il precetto quasi ti scandalizza, perché questo discorso non ti lusinga come quello del poeta che col suo canto l'insinua nella tua felicità, ma ti respinge e ti spaventa come se esso volesse strapparti dal nascondiglio amato della predilezione - non credere a questo, rifletti che proprio perché il precetto è così e dice questo, proprio per questo l'oggetto è oggetto di fede! Non illuderti che tu possa mercanteggiare, che tu amando alcuni uomini, parenti e amici, ami il prossimo - questo sarebbe un lasciare il poeta senz'attingere la realtà cristiana. E per impedire questo mercanteggiare, questo discorso ha cercato di mettersi fra l'orgoglio del poeta che disprezza ogni mercanteggiare e la divina maestà della legge regale che dichiara come colpa ogni mercanteggiare. No, ama l'amato con fedeltà e con ardore, ma fa' che l'amore del prossimo sia l'elemento santificante del patto della vostra unione con Dio; ama il tuo amico con sincerità e dedizione, [78] ma che l'amore del prossimo vi insegni ad amarvi l'un l'altro nella fedeltà dell'amicizia con Dio. Vedi, la morte abolisce tutte le differenze, ma la predilezione si rapporta sempre alla differenza; però la via alla vita e all'eternità passa attraverso la morte e l'abolizione delle differenze: perciò solo l'amore del prossimo portò in verità alla vita; il lieto annunzio del Cristianesimo, come

contiene la dottrina dell'affinità dell'uomo con Dio, così contiene l'uguaglianza del suo compito con Dio. Ma Dio è amore [1 Giovanni 4,8], perciò noi possiamo assomigliare a Dio soltanto amando, come noi, anche secondo le parole dell'Apostolo, possiamo essere «i collaboratori di Dio - con l'amore» [I Corinzi 3 ,9] . Fin quando tu ami l'amato non assomigli a Dio, perché per Dio non c'è predilezione; che questo che tu hai pensato sia stato certamente per tua umiliazione, è stato anche certe volte per tua elevazione. Fin quando tu ami il tuo amico, non assomigli a Dio, perché per Dio non c'è differenza. Ma quando ami il prossimo, assomigli a Dio (n. 1) Ed ora vattene e mettiti all'opera: lascia perdere le distinzioni per poter amare il prossimo. Ahimè, forse tu non hai bisogno di questi miei avvertimenti, perché forse non hai trovato nel mondo sulla tua strada nessun amato, nessun amico, e così te ne vai solo soletto; forse Dio ha preso dalla tua costola e ti ha dato l'amata [Genesi 2,22], ma la morte l'ha strappata dal tuo fianco; essa poi ti ha tolto anche l'amico lasciandoti solo, e solo te ne vai senza che nessuna amata possa coprire il tuo costato debole e senza che un amico stia alla tua destra; o forse la vita vi ha separati, anche se voi eravate gli stessi - nella solitudine della separazione; ahimè, forse il cambiamento vi ha separati, così te ne vai solo perché ti sei trovato mutato! Certo, domanda ora al poeta quanta tristezza c'è nel vivere soli senza essere amati e senz'avere un amato; domanda al poeta se sappia qualcosa di più triste di quando la morte s'intromette fra gli amanti, oppure di quando la vita separa l'amico dall'amico, o di quando gli amici si separano perché diventati nemici. Certamente il poeta ama la solitudine, egli l'ama per trovare nella solitudine la felicità perduta dell'amore e dell'amicizia spenta: [79] come chi cerca un luogo oscuro per contemplare, con ammirazione, le stelle . Eppure se, senza sua colpa, un uomo non ha trovato nessuno che l'ama, e s'egli invano e senza sua colpa ha cercato un amico, e se la perdita, la separazione ed il cambiamento sono avvenuti senza sua colpa, cosa potrebbe dire il poeta se non: «Quant'è triste!». Ma non è anche il poeta soggetto a cambiamento quando, nunzio di felicità, nel giorno

della tristezza non sa far altro che piagnucolare sconsolato? Questo suo cambiamento lo chiameresti fedeltà? Quando si mette a piagnucolare, con chi piagnucola? Ma su questo non vogliamo litigare .

Ma se tu ti metti a confrontare questa fedeltà umana con quella del cielo e dell'eternità, ammetterai che un cambiamento c'è. Il cielo infatti né si rallegra con la gioia soprattutto di un poeta, né si rattrista con un malinconico: no, il cielo ha sempre pronta una gioia nuova e più beata per chi soffre. Così il Cristianesimo ha sempre la consolazione, e la sua consolazione è differente da ogni consolazione umana in quanto essa ha sperimentato la perdita della gioia: la consolazione cristiana è la "gioia". Umanamente parlando, la consolazione è un'invenzione tardiva; anzitutto vengono la sofferenza e il dolore e la perdita della gioia e poi, ahimè, molto dopo, l'uomo riesce a scoprire tracce di consolazione. E per la vita del Singolo vale la stessa cosa: prima vengono la sofferenza, il dolore e la perdita della gioia e poi, di seguito, ma molto tempo dopo, viene la consolazione. Ma della consolazione cristiana non si può mai dire che viene dopo, poiché, essendo essa la consolazione dell'eternità, è più antica di ogni gioia temporale; appena viene questa consolazione, viene con l'anticipo dell'eternità e inghiotte per così dire il dolore, poiché il dolore e la perdita della gioia sono nel momento anche se il momento dura per anni - ed il momento si annega nell'eternità. E la consolazione cristiana non è neppure un sostituto per la perdita della gioia: essa è la gioia: [80] ogni altra gioia è in ultima istanza, a confronto della gioia del Cristianesimo, tristezza. Per quanto, ahimè, la vita di un uomo sulla terra non sia stata né sia così perfetta da poter presentargliela come la gioia dell'eternità ch'egli stesso ha sprecata, tuttavia solo la gioia dell'eternità gli può essere annunciata come gioia. Come l'occhio umano non sopporta la luce del sole se non attraverso gli occhiali scuri, così l'uomo non può sopportare la gioia dell'eternità se non attraverso questo oscuramento che si annunzia come gioia. Quindi, comunque siano andati i tuoi progetti di amore e di amicizia, qualunque sia stato il

tuo fallimento e qualsiasi la perdita, qualunque lo sconforto della tua vita nella fiducia col poeta, ti resta ancora a tua disposizione la cosa più alta - amare il prossimo . Tu lo puoi trovare facilmente come abbiamo mostrato, lo puoi trovare assolutamente, non lo puoi perdere mai. L'amato può comportarsi in modo che tu lo puoi perdere, e tu puoi perdere un amico: ma qualsiasi cosa l'amico faccia contro di te, tu puoi non perderlo mai. E' vero, tu puoi anche continuare ad amare l'amato e l'amico, comunque essi agiscano a tuo riguardo; ma tu non puoi in verità continuare a chiamarli l'amata e l'amico, quand'essi disgraziatamente sono cambiati. Invece nessuna mutazione può strapparti il prossimo, poiché non è il prossimo che sostiene te ma è il tuo amore che mantiene il prossimo: se il tuo amore del prossimo rimane immutato, allora anche l'esistenza del prossimo rimane immutata. E la morte non può strapparti il prossimo. Se la morte te ne toglie uno, ecco che la vita subito te ne ridà un altro. La morte può toglierti un amico, perché nell'amare l'amico tu in fondo ti unisci all'amico; ma nell'amare il prossimo tu ti unisci con Dio, perciò la morte non può toglierti il prossimo. Anche se tu avessi perduto tutto nel campo dell'amore e dell'amicizia, anche se tu non avessi mai gustato questa felicità: ti rimane però il meglio, ch'è amare il prossimo . "L'amore del prossimo ha infatti le perfezioni dell'eternità". Non è una perfezione dell'amare che il suo oggetto sia la cosa preferita, quella di qualità scelta, l'unica? Pensavi che si trattasse dell'oggetto; e questa perfezione dell'oggetto chissà che non sia un sospetto sottile contro la perfezione dell'amore? [81] Forse che il tuo amore guadagna in qualità ad amare soltanto ciò ch'è straordinario e raro? Io credo che il vantaggio vada a profitto di ciò ch'è straordinario e raro, non dell'amore. Non la pensi anche tu così? Hai mai infatti pensato all'amore di Dio? Se il vantaggio dell'amore fosse di amare ciò ch'è straordinario, allora Dio - per dir così - si troverebbe in imbarazzo, perché per Lui non esiste nessuna cosa straordinaria. Il vantaggio di poter amare "soltanto" l'uomo straordinario è quindi piuttosto un'accusa, ma non contro ciò ch'è straordinario né contro l'amore, ma contro l'amore che

può amare "soltanto" la cosa straordinaria. Oppure è un vantaggio per la salute di un uomo ch'egli si trovi bene soltanto in un unico posto al mondo, circondato da tutte le comodità? Quando vedi che un uomo si è arrangiato a questo modo, cosa ti viene da lodare? Certamente le comodità. Ma non ti sei accorto che i tuoi elogi per questa magnificenza suonano in fondo come uno scherno per quel poveraccio che può vivere "soltanto" in questo magnifico ambiente? Quindi la perfezione dell'oggetto non è la perfezione dell'amore. E poiché il prossimo non ha in così alto grado nessuna delle perfezioni che hanno l'amato, l'amico, il colto, l'ammirato, il raro, lo straordinario, lascia che il mondo discuta quanto vuole quale oggetto dell'amore è più perfetto: ma non si discuterà mai se l'amore del prossimo non sia il più perfetto. Ogni altro amore ha perciò anche l'imperfezione di suscitare due questioni, ed in questo c'è anche qualche ambiguità: la prima questione riguarda l'oggetto, la seconda l'amore, ovvero ambedue le questioni riguardano l'oggetto e l'amore. [82] Ma per quanto riguarda l'amore del prossimo, non c'è che un'unica questione, quella dell'amore, e c'è soltanto una risposta, quella dell'eternità; poiché l'amore del prossimo non si rapporta come una fra le specie di amore .

L'amore è determinato dall'oggetto, l'amicizia anche è determinata dall'oggetto, solo l'amore del prossimo dall'amore. Infatti, poiché il prossimo è ogni uomo, assolutamente ogni uomo, questo elimina tutte le differenze dell'oggetto, e quest'amore è quindi riconoscibile dal fatto che il suo oggetto non ha nessuna determinazione di differenza, ossia che questo amore è riconoscibile dall'amore. Non è questa la perfezione più alta? Infatti, se l'amore può e deve essere riconosciuto a qualcosa d'altro, allora è questo qualcosa d'altro, nella tua situazione, che rende sospetto l'amore, che non è comprensivo abbastanza ed in un certo senso neppure eterno in senso infinito. Quest'altro è per l'amore stesso una disposizione inconscia alla morbosità. In questo sospetto è perciò nascosta l'angoscia che rende l'amore e l'amicizia dipendenti dal loro oggetto: l'angoscia che può

accendere la gelosia e può portare alla disperazione (2). Ma l'amore del prossimo non è sospettoso e non può portare a sospettare l'amante. Quest'amore però non è indipendente dal suo oggetto per orgoglio, la sua uguaglianza non sorge perché l'amore si piega orgoglioso in se stesso per indifferenza verso l'oggetto. No, l'indifferenza procede da questo, che l'amore umilmente si estrinseca, abbraccia tutti e, mentre ama ciascuno in particolare, non ama nessuno in modo speciale .

Riflettiamo ora al pensiero già esposto, ossia che l'amore è un bisogno dell'uomo, è un'espressione di ricchezza. Quanto più profondo è quindi questo bisogno, tanto più cresce la sua ricchezza; se il bisogno è infinito, lo è anche la ricchezza. Se l'uomo sente il bisogno di amare uno solo, allora - pur concedendo che questo bisogno è una ricchezza - bisogna dire ch'egli in realtà ha bisogno di quest'uomo. [83] Quando invece il bisogno di amare in un uomo è di amare tutti, allora il bisogno è così potente ch'è quasi capace di produrre il suo oggetto. Nel primo caso l'accento cade sulla particolarità dell'oggetto, nel secondo caso sulla essenzialità del bisogno; solo in quest'ultimo senso il bisogno è espressione di ricchezza; solo in quest'ultimo caso il bisogno e l'oggetto si rapportano a vicenda in un senso infinito; infatti il primo uomo è l'uomo migliore, ogni uomo è il prossimo; ossia, in un senso "particolare" non c'è nessun oggetto, mentre in senso infinito ogni uomo è l'oggetto. Quando qualcuno sente il bisogno di parlare con un singolo uomo determinato, allora ha in fondo bisogno di quest'uomo; ma quando il bisogno di parlare non è in lui così grande, ch'egli potrebbe vivere sia in un oscuro deserto come in una solitaria prigione; quando il bisogno è tanto grande che ogni uomo con cui parlare per lui vale l'altro: allora il bisogno è una ricchezza. E in chi ha l'amore del prossimo l'amore è un bisogno, il più profondo; costui non ha bisogno degli uomini per avere qualcuno da amare, ma ha bisogno di amare gli uomini - non c'è però in questa ricchezza orgoglio o superbia, poiché Dio è il tramite, e il «devi» dell'eternità connette e guida il bisogno energico impedendo di traviare e d'inorgogliersi. Ma l'oggetto non

è un limite, poiché il prossimo sono tutti gli uomini, assolutamente ogni uomo . Colui che ama in verità il prossimo, ama in verità anche il suo nemico. Questa differenza, «amico o nemico», è una differenza nell'oggetto dell'amore, ma l'amore del prossimo ha l'oggetto ch'è senza differenze; il prossimo non conosce nessuna differenza fra uomo e uomo, ovvero è l'eterna uguaglianza davanti a Dio quest'uguaglianza contiene anche il nemico. Si pensa che sia impossibile amare il proprio nemico: ahimè. Perché i nemici sopportano a malapena di vedersi. Bene, chiudi gli occhi - e il nemico assomiglierà completamente al prossimo. Chiudi gli occhi e ricorda il precetto che tu devi amare: ami allora forse il tuo nemico? no, è il prossimo che tu ami, poiché tu non vedi ch'egli sia il tuo nemico .

Infatti, quando chiudi gli occhi, tu non vedi più le differenze della vita terrena: e l'inimicizia è una differenza terrena. E quando tu chiudi gli occhi la tua anima non si distrae o confonde, se nello stesso tempo ascolti le parole del precetto. Quando allora la tua anima non è distratta o confusa dal vedere l'oggetto del tuo amore e la diversità dell'oggetto, ecco che sei tutt'orecchi per sentire le parole del precetto, le quali ti dicono soltanto e unicamente che «tu» devi amare il prossimo. Ecco che allora tu sei sulla via della perfezione di amare il prossimo quando il tuo occhio è chiuso, e tu sei diventato tutt'orecchi per il precetto .

E la situazione è in verità così (come già si è detto dove si è mostrato che il prossimo è una categoria pura dello spirito): il prossimo si vede soltanto ad occhi chiusi e astraendo dalle differenze. L'occhio sensibile vede sempre le differenze e bada "alle" differenze. Perciò la prudenza terrena grida da mane a sera: «Bada bene chi è che ami!». Ahimè, quando si tratta di amare il prossimo vale soprattutto il monito: non badare a nulla. Infatti questa prudenza di passare al vaglio l'oggetto non farà che impedirti di vedere il prossimo, poiché il prossimo è ogni uomo, e il primo è il migliore, preso del tutto a occhi chiusi. Il poeta disprezza la cecità della saggezza che vede, quella che insegna di stare bene attenti a chi si ama: egli insegna che l'amore è cieco. In

un modo enigmatico e inesplicabile l'amante, secondo l'opinione del poeta, deve trovare il suo oggetto, ossia innamorarsi e restare poi cieco per amore, cieco su ogni errore, su ogni imperfezione dell'amato, cieco per qualsiasi cosa all'infuori di questi amati - non cieco però al punto da non continuare a vedere che questo amato è l'unico in tutto il mondo . Quand'è così, l'amore rende certamente ciechi, ma insieme fa ben vedere di non scambiare quest'unico con qualsiasi altro uomo: rende ciechi quindi per quest'amato facendo fare una differenza enorme fra quest'unico e tutti gli altri uomini. Ma l'amore del prossimo rende l'uomo cieco nel senso più profondo e più nobile e più beato, così ch'egli ama ciecamente ogni uomo, come l'amante ama l'amato .

L'amore del prossimo ha le perfezioni dell'eternità. "Da ciò deriva forse ch'esso alle volte sembra adattarsi così poco alle situazioni della vita terrena, alle diversità temporali di questo mondo, così ch'esso è facilmente frainteso ed esposto all'odio: in ogni caso è una cosa molto ingrata l'amare il prossimo" .

Anche colui il quale comunque non è incline a lodare Dio e il Cristianesimo, pure lo fa quando, rabbrivendo, riflette all'orrore di come nel paganesimo le differenze della vita terrena ossia le divisioni di casta separavano in modo disumano uomo da uomo; come quest'empietà in modo disumano insegnava all'uomo di rinnegare l'affinità con l'altro fino alla bestemmia e pazzia di fargli dire che l'altro non esiste, che «non è nato». Allora egli loda il Cristianesimo che ha salvato gli uomini da quest'iniquità imprimendo profondamente e in modo eternamente indelebile l'affinità fra uomo e uomo, poiché l'affinità è garantita dall'uguaglianza di natura di ogni uomo e dal rapporto a Dio in Cristo: la dottrina cristiana infatti si rivolge ad ogni Singolo, insegnandogli che Dio l'ha creato e Cristo l'ha salvato, poiché il Cristianesimo chiama ogni uomo in disparte e gli dice: «Chiudi la tua porta e prega Dio e tu otterrai la cosa più alta che un uomo può avere. Ama il tuo Salvatore ed avrai tutto in vita e in morte; lascia perdere le differenze che non aggiungono né tolgono nulla». Forse colui che dalla cima di una montagna vede le nubi ai suoi

pie di, forse costui si sentirà smarrito, forse lo spaventerà il temporale scatenatosi in basso sopra la terra? Ebbene, il Cristianesimo ha collocato su questo vertice ogni uomo, assolutamente ognuno - poiché per Cristo, come per la Provvidenza di Dio, non conta il numero, non la folla, gli innumerevoli per Lui sono numerati, sono semplici Singoli; così in alto ha il Cristianesimo posto ogni uomo perché la sua anima non ne abbia danno con l'insuperbirsi o col deprimersi per le differenze della vita terrena . Infatti il Cristianesimo non ha "soppresso la differenza", [86] e Cristo nemmeno, lui che non ha pregato il Padre di "togliere i discepoli dal mondo" [Giovanni 17,15] : le due cose si equivalgono. Né nella Cristianità né nel paganesimo non c'è mai stato nessuno che fosse privo di qualche caratteristica della vita terrena; come il cristiano non vive né può vivere senza il corpo, tanto meno lo può senza le differenze della vita terrena, le quali appartengono ad ognuno in particolare per nascita, stato, caso, cultura, eccetera - il puro uomo non esiste. Il Cristianesimo è troppo serio per perdersi dietro alle bolle dell'uomo puro, esso vuole soltanto rendere gli uomini puri. Il Cristianesimo non è una fiaba, anche se la beatitudine ch'esso promette è molto più splendida di ciò che racconta la fiaba (3); non è neppure un acuto gioco cerebrale difficile da capire, se non per certe teste confuse e cervelli vuoti .

Quindi, il Cristianesimo ha spazzato via una volta per sempre quell'orrore del paganesimo, ma non ha soppresso le diversità della vita terrena. Queste devono rimanere fin quando rimane la temporalità, e devono rimanere per tentare ogni uomo che entra in questo mondo poiché, diventando cristiano, egli non è esente dalla diversità, ma è vincendo la tentazione della diversità ch'egli diventa cristiano .

Perciò nella cosiddetta Cristianità la diversità della vita terrena è una costante tentazione, così che l'uno s'inorgoglisce e l'altro l'invidia. Ribellioni ambedue, ribellioni contro la realtà cristiana .

In verità, lungi da noi il convalidare l'aberrazione blasfema che siano colpevoli solo i potenti e gli aristocratici; infatti anche i

poveri e i deboli, se aspirano con astio ai vantaggi terreni loro negati invece di aspirare umilmente alla beata uguaglianza cristiana, patiscono iattura per la loro anima [Matteo 16,26]. Il Cristianesimo non è cieco e neppure unilaterale; esso vede con la tranquillità dell'eternità ugualmente tutte le differenze della vita terrena, ma non le raccoglie, così divise, in un unico mazzo; esso vede, e certamente con tristezza, che l'affaccendarsi terreno [87] e i falsi profeti della mondanità sogliono nel nome del Cristianesimo spacciare l'apparenza che solo i potenti potrebbero sbagliare sulle diversità della vita terrena, come se il povero fosse autorizzato a fare qualsiasi cosa per ottenere l'uguaglianza - purché si diventi cristiani sul serio e per davvero. Forse è per questa strada che si ottiene l'uguaglianza e la giustizia cristiana? Il Cristianesimo pertanto non vuole sopprimere la diversità né dell'aristocrazia né della povertà; d'altra parte, non c'è nessuna diversità, neppure quella che agli occhi del mondo è la più lecita e gradita, che il Cristianesimo si proponga di favorire. Può darsi che un uomo pecchi, chiudendosi in una forma di vita mondana che agli occhi del mondo può apparire ribelle e rivoltante oppure innocente ed amabile: di questo il Cristianesimo non s'interessa. Esso non pone differenze sul piano mondano, non bada a ciò con cui l'uomo danneggia la sua anima, ma al fatto che la danneggia - con una cosa da nulla? Forse; ma ciò che danneggia la propria anima non è certamente cosa da nulla. Fra i poli dell'aristocrazia e della povertà ci sono una grande quantità di differenze mondane e una serie di sfumature più determinate; ma non c'è nessuna differenza, anche la più limitata e meno percettibile, per la quale il Cristianesimo faccia eccezione. La differenza è come un'enorme rete nella quale si contiene la temporalità; le maglie di questa rete sono alla loro volta diverse, solo l'uomo sembra più di qualsiasi altra cosa preso e legato nell'esistenza; ma tutta questa diversità, la diversità fra diverso e diverso, la diversità comparata, non interessa affatto al Cristianesimo, per nulla affatto: una simile occupazione e preoccupazione è infatti ancora mondanità. Il Cristianesimo e la mondanità non riescono mai a intendersi fra loro, neppure per un

momento - anche se una considerazione superficiale possa darne l'illusione. Ciò a cui aspira soprattutto la mondanità è di realizzare l'uguaglianza nel mondo fra gli uomini, di pianificare le condizioni della temporalità, possibilmente degli uomini. Ma anche, se così si può dire, l'aspirazione meglio intenzionata non riesce mai a questo riguardo a mettersi d'accordo col Cristianesimo. La mondanità benintenzionata è piamente convinta, se si vuole, che ci dev'essere una situazione temporale, una particolare caratteristica terrestre la si trovi con calcoli o riflessioni -, in cui ci sia l'uguaglianza .

Una volta che questa condizione è divenuta l'unica per tutti gli uomini: ecco che l'uguaglianza è raggiunta. Ma da una parte questo non si può fare, e dall'altra l'uguaglianza di tutti, se tutti possiedono una comune ed uguale distinzione temporale, non è affatto l'uguaglianza cristiana. E realizzare completamente l'uguaglianza mondana è impossibile. Questo l'ammette in fondo la stessa mondanità benintenzionata: essa si rallegra quando riesce a realizzare l'uguaglianza della condizione temporale di molti, ma riconosce anche che la sua aspirazione è un pio desiderio, che si è prefisso un compito enorme che comporta tempi lunghi - qualora capisse veramente se stessa, la mondanità vedrebbe che questo non si può raggiungere nel tempo, che quest'aspirazione va continuata per secoli, che la mèta non si raggiunge mai. Il Cristianesimo invece, mediante la scorciatoia dell'eternità, è subito alla mèta: lascia sussistere tutte le differenze ma insegna l'uguaglianza dell'eternità. Esso insegna che ognuno deve "elevarsi" al di sopra delle diversità mondane. Bada bene però di quale uguaglianza esso parla: che non è il povero che deve elevarsi, mentre il potente dovrebbe forse abbassarsi dalla sua elevatezza: no, questo non è un discorso di uguaglianza ove il potente si abbassa e il povero s'innalza, non è questa l'uguaglianza cristiana, bensì l'uguaglianza mondana. No, anche colui che sta sul vertice, anche se fosse re, deve "elevarsi" al di sopra della differenza dell'elevatezza e il mendicante "elevarsi" al di sopra della differenza della povertà. Il Cristianesimo lascia sussistere

tutte le differenze della vita terrena; ma nel precetto dell'amore, nell'amare il prossimo è contenuta per l'appunto questa uguaglianza nell'elevarsi al di sopra delle differenze della vita terrena .

Poiché ora è questa la situazione, poiché il povero come l'aristocratico e il potente, poiché ogni uomo in diversi modi può perdere la sua anima col non volere elevarsi cristianamente al di sopra delle differenze terrene: ahimè, poiché questo accade ad ambedue e in diversi modi, perciò anche voler amare il prossimo è esposto ad un doppio anzi plurimo pericolo. Chiunque per disperazione si è chiuso in qualcuna delle differenze della vita terrena, chiude in essa la sua vita - non in Dio; egli esige anche da ognuno di coloro che appartengono alla sua consorteria di essere solidali con lui - non nel bene (poiché il bene non fa consorteria, non riesce a raccogliere né cento né tutti gli uomini), ma in un'associazione empia contro l'umano-generale (n. 4); il disperato chiama tradimento il voler fare società con gli altri, con tutti gli uomini. D'altra parte, questi altri uomini sono resi diversi dalle altre differenze della temporalità, cosa che non capisce chi pretendesse di volervi appartenere. Infatti, per quanto riguarda le differenze della vita terrena, c'è qui, a causa di un malinteso, insieme dissenso e accordo: uno vuole eliminare la differenza, ma sostituendola con un'altra. La differenza può, come dice la parola, significare una cosa diversa, diversissima; ma colui che dissente sul modo dell'uguaglianza e vuole eliminarne una particolare per sostituirla con un'altra, costui combatte a favore della diversità. Colui invece che vuole amare il prossimo, colui pertanto che non si preoccupa di eliminare questa o quella differenza o, in senso mondano, di eliminarle tutte, ma piamente di penetrare la loro diversità col pensiero beatificante dell'uguaglianza cristiana: costui mostra di non sapersi adattare alla vita di questa terra, neppure alla cosiddetta Cristianità, e sarà esposto agli attacchi da tutte le parti, si troverà come una pecorella smarrita fra i lupi che l'assalgono per divorarla. Dovunque giri lo sguardo, egli incontra naturalmente differenze, poiché (come si è detto) nessuno è il

puro uomo, ma il cristiano si eleva al di sopra delle diversità; [90] e coloro i quali, umanamente parlando, si sono chiusi in una diversità, qualunque sia, son lupi che si scagliano per divorare .

Per spiegare la faccenda, prendiamo qualche esempio di diversità della vita terrena. Facciamolo con diligenza. Abbi soltanto la pazienza di leggere, come io impiego il tempo e la diligenza nello scrivere .

Infatti, poiché il mio unico compito è di fare lo scrittore, posso e devo impegnarmi ad applicarmi con una precisione minuziosa ma certamente anche utile: ciò che gli altri non possono fare, poiché essi, oltre che come scrittori, possono impiegare in molti altri modi i loro giorni forse più lunghi, forse doti più ricche, forse capacità di lavoro più grandi .

Ecco, sono passati i tempi quando i potenti e gli aristocratici erano gli unici uomini, gli altri invece servi e schiavi. Questo lo si deve al Cristianesimo; ma da questo non segue affatto che l'aristocrazia e la potenza non possano diventare una trappola per l'uomo; poiché, se egli bada a questa differenza, danneggia la sua anima e dimentica cos'è amare il prossimo (n. 5). Ma se questo accade ora, non può di certo avvenire che in un modo nascosto e segreto; in fondo la situazione resta però sempre la medesima. Sia che qualcuno, per orgoglio e superbia, faccia capire che gli altri uomini per lui non esistono ed esiga, per alimentare il suo orgoglio, che lo riconoscano con espressione servile; sia che costui, con astuzia e in segreto, proprio per sfuggire ogni contatto con loro (forse anche per timore che l'evidenza della sua condotta ecciti gli uomini rendendoli pericolosi), esprima ch'essi non esistono per lui: questo è in fondo la stessa e identica cosa. L'aspetto disumano e anticristiano non sta nel modo nel quale lo si fa, ma nel voler sottrarsi all'affinità con tutti gli altri uomini, con ogni uomo senza eccezione. Ahimè, ahimè, conservarsi puri dal mondo è il compito e la dottrina del Cristianesimo, e Dio conceda a tutti noi di farlo: ma se, per conformismo al mondo, noi ci isoliamo, anche se si trattasse delle diversità più magnifiche di tutte, sarebbe una porcheria. Infatti, non è il lavoro grossolano che

sporca, [91] quando lo si fa con purezza di cuore - e non è la condizione umile che sporca, quando tu piamente metti il tuo onore nel vivere tranquillo; ma la seta e l'ermellino possono sporcare se un uomo li porta per nuocere alla sua anima. E' una porcheria quando il povero si ribella contro la sua miseria, quando non ha il coraggio di voler essere edificato con la realtà cristiana; ma è anche una porcheria quando l'aristocratico si pavoneggia nella sua distinzione in modo da rifiutarsi di essere edificato con la realtà cristiana. Ed è anche una porcheria quando colui che è come tutti gli altri non sale mai all'elevatezza cristiana sbarazzandosi di questa diversità . Allora questa perversione aristocratica insegnerà all'aristocratico ch'egli deve esistere solo per gli aristocratici, che deve vivere soltanto nei loro circoli, che non deve esistere per gli altri uomini, così come questi non devono esistere per lui. Ma attenzione, si dice, egli lo sa fare con tale facilità e garbo da non irritare possibilmente gli uomini: cioè sa mantenere quest'arte e segreto per sé. Evitando i contatti, egli non deve dare l'impressione di un comportamento, neppure prendere le cose in un modo così marcato da attirare l'attenzione: in modo evasivo, e quindi con prudenza, egli farà in modo che nessuno se ne accorga e tanto meno ne resti urtato .

Pertanto, quando si troverà in mezzo alla folla, egli procederà quasi ad occhi chiusi (ahimè, ma non in senso cristiano!); orgoglioso - e insieme viscido - scivolerà da un circolo aristocratico ad un altro; egli non vedrà questi altri uomini - per non essere visto, mentre tutta l'attenzione dei suoi occhi ammiccherà a quel luogo segreto per incontrare un collega oppure uno più distinto di lui; il suo sguardo vagherà indeterminato sfiorando tutti questi altri uomini, così che nessuno incontri il suo sguardo e gli ricordi la comune natura. Non è mai stato visto fra i poveri, almeno mai in loro compagnia: se è impossibile evitarli, allora deve farlo con aristocratica condiscendenza - per non urtare e irritare! [92] Con gli inferiori userà una cortesia esagerata, ma con essi non si comporterà mai come con uguali, perché ciò significherebbe ch'egli è uomo, mentre è un aristocratico! E

quando anche gli riuscisse di farlo facilmente come un uomo alla mano, piacevole, sfuggente, e tuttavia mantenendo sempre il suo segreto (che gli altri uomini per lui non esistono ed egli non esiste per loro), l'aristocrazia corrotta attesterà ch'egli è in forma! Sì, il mondo è cambiato - e anche la corruzione è cambiata, poiché sarebbe correre troppo se si credesse che il mondo sia migliorato perché è cambiato. Cerchiamo di pensare a quelle figure piene di orgoglio e tracotanza che si divertivano al gioco empio di rendere manifesta a «questi poveracci» la loro miseria. Come allora non si spaventerebbe colui che riuscisse a sapere a quale astuzia era necessario ricorrere per conservare questo segreto del proprio rango! Ahimè, ma il mondo è cambiato e via via che il mondo cambia anche i tipi della perversione diventano più astuti, più difficili da individuare - ma di certo essi non diventano migliori .

Tale la corruzione aristocratica (n. 6). E se ci fosse un aristocratico, la cui vita per nascita e condizione sociale appartenesse in modo speciale alle medesime cricche mondane, un aristocratico che non volesse aggregarsi a questa cospirazione di separazione contro l'umano-generale cioè contro il prossimo; se egli non volesse addossarsela sulla coscienza contro il prossimo; se egli pur conoscendo le conseguenze se le assumesse, confidando in Dio per avere la forza di sopportarle, mentre non ha la forza - per indurire il cuore: ebbene, l'esperienza gli insegnerebbe ciò ch'egli ha osato . Anzitutto, la cricca aristocratica l'accuserà di tradimento e di egoismo - perché egli ha voluto amare il prossimo; perché fare comunella con la corruzione, significherebbe amore e fedeltà e sincerità e abnegazione! E se, come spesso avviene, gli inferiori alla loro volta, dal punto di vista della lor parte, lo fraintendessero e lo misconoscessero [93] - egli di certo non appartiene alla loro sinagoga e lo ripagherebbero con scherni e disprezzi - perché ha voluto amare il prossimo: ora davvero sarebbe incappato in un doppio pericolo. Infatti, se egli avesse voluto mettersi a capo della povera gente così da poter abbattere la sicumera degli aristocratici, allora essi l'avrebbero onorato e amato. Ma egli non l'ha voluto: ha soltanto voluto esprimere ciò

che per lui era il bisogno cristiano, quello di amare il prossimo. E proprio per questo il suo destino è diventato così incerto, e di qui il doppio pericolo .

Allora vedrete la perversione aristocratica trionfante darsi da fare per esporlo agli scherni, all'odio e alla condanna: «Se l'è meritato!». E userebbe il suo nome come uno spaventapasseri per impedire che i giovani aristocratici inesperti si ribellino al buon tono della corruzione. E molti fra i migliori aristocratici, sopra i quali il buon tono della corruzione esercita il suo potere, non oserebbero prendere le difese, né impedirsi di ridere con «l'associazione dei detrattori»; e sarebbe il colmo se qualcuno osasse difenderlo. E così si potrebbe anche supporre che qualche aristocratico, entusiasta in quegli stessi circoli, sfoderi la sua eloquenza nel difendere l'amore del prossimo; ma quando si trattasse di venire al «dunque», eccolo mettere la coda fra le gambe, mentre avrebbe forse potuto combattere con successo. Combattere, dall'interno dei circoli riservati e con la loro protezione, per una concezione opposta, cioè per la concezione cristiana rivoluzionaria che elimina la differenza, è un rimanere sempre nella differenza. In compagnia con le persone colte ovvero all'interno di un ambiente che assicura e accentua la propria differenza come tale, l'uomo colto potrebbe forse essere disposto a fare sfoggio della sua cultura in difesa dell'uguaglianza degli uomini: ma anche questo è un rimanere nella differenza. Anche l'uomo migliore, che forse sarebbe in grado di demolire tutte le obiezioni dell'eletta società, [94] anch'egli forse aristocraticamente e vilmente se la darebbe a gambe per evitare il contatto con l'ostacolo della realtà in difesa della differenza .

«Andare con Dio!», quest'espressione l'usiamo come un augurio. Ora se costui, un po' migliore degli altri aristocratici, invece di scansarsi orgogliosamente, andasse con Dio mescolandosi con gli uomini, forse nasconderebbe a se stesso, e quindi anche dinanzi a Dio, ciò ch'egli è riuscito a vedere ma Dio ha visto che l'aveva nascosto. Infatti chi va con Dio, va senza pericoli, ma deve anche tenere gli occhi aperti e tenerli aperti in

un certo modo. Quando sei in compagnia con Dio, ti basta vedere soltanto un unico miserabile perché tu non possa evitare ciò che il Cristianesimo vuole che tu capisca, l'uguaglianza umana . Ahimè, ma quel migliore forse non oserebbe sopportare questo cammino in compagnia con Dio e forse cercherebbe di evitarne l'impressione mentre la sera stessa, ritornando al circolo degli aristocratici, si metterà a difendere con zelo la concezione cristiana. Sì, andare con Dio (e soltanto con Dio, come denominatore comune, è possibile scoprire il «prossimo») per imparare a conoscere la vita e se stessi, questo è un cammino serio. Così l'onore, la potenza e la grandezza perdono il loro splendore. In società con Dio tu non puoi felicitarti in modo mondano. Quando tu formi un partito (il formar partito non procede dal bene) con alcuni altri uomini, con una classe particolare, di una condizione particolare di vita, anche forse soltanto con tua moglie: allora la mondanità tenta; anche se ai tuoi occhi la cosa sembra di poco conto, ti tenta in proporzione del riguardo per la persona, e forse ti tenta per sua colpa. Ma quando tu vai con Dio, tu ti attieni a Dio e cerchi di comprendere tutto con Dio: allora scopri - vorrei dire per tuo danno - il tuo prossimo; allora Dio ti costringe ad amarlo - vorrei dire a tuo scorno, poiché amare il prossimo è un lavoro ingrato .

Una cosa è opporre pensiero a pensiero, combattere e vincere a parole, altra cosa è vincere il proprio sentimento quando si combatte nella realtà della vita; [95] infatti, per quanto un pensiero si opponga ad un altro nella vita, per quanto in una controversia verbale ci si scontri con un altro, tutte queste diatribe restano a distanza e fluttuano nell'aria. Invece la misura più sicura per giudicare ciò che c'è nell'animo di un uomo è la distanza che si rileva fra ciò che pensa e ciò che fa. Tutti noi in fondo comprendiamo qual è la cosa più alta: un bambino, l'uomo più semplice, l'uomo più colto, tutti comprendono la cosa più alta, e tutti allo stesso modo: si tratta, per così dire, di un pezzo che tutti abbiamo imparato a memoria. Ma ciò che fa differenza è se noi la comprendiamo a distanza - per non agire di conseguenza oppure

se si agisce in conformità; in questo caso noi operiamo con coerenza e «non possiamo diversamente», non possiamo tralasciare di farlo, come Lutero che comprendeva molto da vicino quel che aveva da fare quando diceva: «Non posso altrimenti, Dio mi aiuti, Amen».- Nella distanza di un'ora silenziosa (n. 7), lontano dal chiasso della vita e del mondo, ogni uomo comprende qual è il Bene supremo; quando se ne va, egli l'ha compreso; quando nella vita spira un'aria favorevole, egli lo comprende ancora. Ma quando comincia la confusione, allora la comprensione sfuma, ossia si vede ch'era una comprensione a distanza. Standosene in casa dove tutto è tranquillo, dove si sente cadere un granello di sabbia, ogni uomo è in grado di capire il Bene supremo. Ma, per parlare in metafora, allorché ci si trova seduti su d'una pentola mentre i pentolai continuano a dar colpi, allora per comprendere la stessa cosa bisogna avere la comprensione a portata di mano, altrimenti si vedrà che la comprensione era a distanza - perché la comprensione era assente.

Nella distanza di un'ora silenziosa, fuori della confusione della vita, il bambino, l'uomo più semplice ed il più colto, quasi con uguale facilità, sanno cosa ogni uomo deve fare - proprio ciò che ogni uomo deve fare. Ma quando nel chiasso della vita si tratta di ciò che lui deve fare, allora forse si vede ch'era una comprensione a distanza - era la distanza tra lui e l'umanità. Nella distanza fra una questione di parole e l'azione, nella distanza fra una orgogliosa risoluzione e l'azione, nella distanza di una promessa solenne, di una comprensione rispetto all'azione, [96] ogni uomo comprende il Bene supremo. Protetto dalla sicurezza di una condizione immutata nelle sue antiche abitudini, chiunque può comprendere che occorre fare un cambiamento, poiché questa comprensione è a distanza: non è l'immutabilità una distanza enorme dalla mutazione? Ahimè, nel mondo non si fa che discutere di continuo cosa possa questo, cosa possa quell'altro e cosa non possa quest'altro: l'eternità parla del Bene supremo, afferma tranquillamente che ognuno lo può e chiede soltanto di farlo. L'aristocratico comprende benissimo l'uguaglianza fra uomo

e uomo, una volta stabilita la distanza aristocratica della sua superiorità; è dalla distanza della sua superiorità ambigua che l'uomo colto e istruito comprende l'uguaglianza fra uomo e uomo; con la concessione di un piccolo privilegio, colui la cui particolarità consiste nel comprendere di essere simile agli altri uomini, costui comprende l'uguaglianza fra uomo e uomo. A distanza, il prossimo è conosciuto da tutti. Dio solo sa quanti lo conoscano in realtà e da vicino. Ma, visto alla distanza, il prossimo è un'immaginazione: prossimo significa ciò ch'è vicino, il primo che incontriamo, assolutamente ogni uomo. Alla distanza il prossimo è un'ombra che scivola via nell'immaginazione di ogni uomo: ahimè, forse egli non s'accorge che l'uomo che nello stesso momento è realmente passato oltre è il prossimo. Nella distanza chiunque conosce il prossimo, eppure è impossibile conoscerlo nella distanza. Se tu non lo vedi vicino, davanti a Dio, in modo da vederlo assolutamente in ogni uomo, tu non lo vedi affatto . Pensiamo ora a come agisce sulla classe povera la differenza di situazione. Sono passati i tempi quando la classe inferiore non aveva idea alcuna di sé, o soltanto quella di essere schiava: non di essere fatta di uomini poveri, ma neppure di uomini. Le ribellioni selvagge, gli orrori che seguirono a quell'orrore (n. 8), sono forse anche passati: ma forse per questo la perversione non può ancora nascondersi nell'uomo? Ed ecco allora che la classe povera può mettere in testa al povero ch'egli nel potente e nell'aristocratico, in ognuno ch'è dotato di qualche vantaggio, deve vedere il suo nemico. [97] Ma attenzione! si dice, poiché questi nemici possono ancora avere molto potere, così che sarebbe pericoloso romperla con loro. Perciò la corruzione non istruisce questi poveri a ribellarsi, neppure a negare ogni espressione di riverenza, neppure a manifestare il segreto; essa insegnerà che ciò si deve fare e non fare, fare in modo che il potente non ne abbia gioia alcuna mentre non deve poter dire che ciò gli è negato. Perciò anche l'omaggio deve essere dosato con una ribellione perfida che sottovia possa esasperare, con un malanimo che in segreto dice di no a ciò che la bocca confessa, che nasconde nelle grida di giubilo in onore del

potente come un sussurro d'invidia. Qui non si può usare la forza, potrebbe diventare pericolosa; non si può fare nessuna rottura, sarebbe pericolosa; ma una segreta amarezza contenuta, un malcontento sospettato da lungi, che trasformino la forza e l'onore e la nobiltà in tormento per l'uomo di potere, di onore e di qualità, senza però che riesca a individuare qualche accusa precisa da fare, è proprio questa l'arte e il segreto .

Supponiamo allora che ci sia un uomo di umile condizione nel cui cuore non sia entrata nessuna segreta invidia, né si sia lasciato influenzare dalla perversione esterna, senza timore umano, sincero, ma soprattutto contento, disposto a rendere ad ognuno secondo il merito l'onore debito, più felice e contento forse di colui che lo riceve . Costui allora scoprirebbe certamente un doppio pericolo. I suoi colleghi lo potrebbero forse espellere come un traditore, accusarlo di servilismo, ahimè, e i fortunati forse lo fraintenderebbero trattandolo da ambizioso. Ciò che nella situazione precedente per l'aristocratico poteva essere considerato una cosa troppo bassa, cioè amare il prossimo, forse per il povero potrebbe essere considerato presunzione. Quant'è pericoloso voler amare il prossimo! La differenza dipende certamente dal mondo, essa è in funzione della temporalità che crea la diversità, la molteplicità. [98] Forse, grazie alla sua diversità, un uomo potrebbe riuscire a cavarsela in buon accordo con tutte le diversità: ma "l'uguaglianza dell'eternità" di voler amare il prossimo "sembra essere cosa da poco oppure di troppo e perciò potrebbe sembrare che questo amore del prossimo non sia adatto alle condizioni di questa vita terrena" .

Immagina un uomo che ha indetto un convito ed ha invitato paralitici, ciechi, storpi, mendicanti: ora, lungi da me il pensare che il mondo dica: «Come è bello, anche se è una stravaganza!». Ma immagina che l'uomo che ha fatto il convito abbia un amico al quale egli abbia detto: «Ieri ho fatto un pranzo!»: forse che l'amico non si meraviglierebbe di non essere stato invitato? Quando poi viene a sapere chi erano gli invitati: lungi da me il pensare altro dell'amico se non ch'egli troverebbe la cosa in sé bella anche se

stravagante. Di certo si meraviglierebbe, e forse direbbe: «Che strano linguaggio chiamare convito una simile assemblea - un convito dove mancano gli amici, un convito dove non si parla dell'eccellenza del vino, della qualità della società, del numero dei servi che assistevano in divisa!». L'amico, cioè, penserebbe che un simile pasto potrebbe chiamarsi un'opera di misericordia, ma non un convito. Infatti, per quanto il cibo trovato sia stato buono, e non al livello dell'appetito e del gusto della povera gente, ma scelto e costoso, anche se sono state servite dieci qualità di vino: la compagnia stessa, l'organizzazione generale, certe carenze e che so io, non permetterebbero di chiamare convito una cosa simile; è una contraddizione, che fa differenza. Supponiamo ora che l'uomo che ha fatto il convito risponda: «Davvero, non credevo di dover rispettare le regole del galateo. Non leggete nel Vangelo di Luca [14,12-13] queste parole di Cristo: "Quando fai un pranzo od una cena, non invitare i tuoi amici, né i tuoi fratelli, né i parenti, né i vicini ricchi, affinché essi stessi poi non ti ricambino l'invito e tu abbia il ricambio. Ma quando tu fai un convito, invita i poveri, gli storpi, i paralitici, i ciechi"?». Qui infatti non si usa il termine «convito» a questo modo, ma fin da principio si usa un termine meno festevole: «un pranzo od una cena», e solo quando si tratta di invitare i poveri e gli storpi, solo allora si usa il termine «convito» (n. 9). Non ti sembra ch'è come se Cristo volesse dire che l'invitare i poveri e gli storpi non è soltanto una cosa doverosa, ma ch'è insieme qualcosa di più festevole del pranzare o cenare con gli amici e i parenti ed i ricchi vicini? Certo ciò non si deve chiamare un convito, se invitare i poveri è fare un convito. Ma vedo bene che il nostro modo di parlare è diverso, poiché il linguaggio comune dà delle indicazioni precise su coloro che devono essere invitati ad un banchetto: amici, fratelli, parenti, ricchi vicini - cioè coloro che possono ricambiare. Ma l'uguaglianza cristiana e la sua terminologia sono precise: essa non soltanto esige che tu dia da mangiare ai poveri, ma vuole che tu chiami questo un convito. Però se tu nella realtà della vita quotidiana vuoi attenerti rigorosamente a questa terminologia

senza pensare che dal punto di vista cristiano è indifferente sotto quale nome è ammannito il cibo ai poveri, gli uomini rideranno di te. Ma tu lasciali ridere, essi risero anche di Tobia; infatti l'amare il prossimo è sempre esposto ad un pericolo doppio, come vediamo nell'esempio di Tobia. Il re aveva proibito con la pena capitale di seppellire i morti. Ma Tobia temeva Iddio più del re, amava i morti più della vita: egli continuò a seppellirli. Questo è il primo pericolo. E quando Tobia usò questo gesto eroico - ecco che «i suoi vicini lo derisero» [Tobia 2,8]. Questo era il secondo pericolo... Così l'uomo che fece il convito, mio uditore, non ti sembra ch'avesse ragione? C'è forse qualche obiezione da fare contro la sua condotta? Infatti, perché polemizzare "soltanto" per l'invito ai paralitici e agli zoppi ed avere invece tanto zelo, e quasi per stizza trascurare di invitare gli amici e i parenti che avrebbe potuto invitare tutti ugualmente? [99] E se è stato così polemico, è meglio che facciano a meno di lodare lui e il suo linguaggio. Ma nel testo evangelico è chiaro che questi altri non vollero venire. Perciò anche la meraviglia dell'amico di non essere stato invitato cessò appena seppe che razza di gente era. Se l'uomo avesse fatto un convito senza invitare l'amico, questi, secondo il suo stile, si sarebbe arrabbiato: [100] ma ora non si arrabbiò - perché comunque non sarebbe venuto .

Oh, mio caro uditore (n. 10), ti sembra che quanto è stato ora esposto non sia altro che una questione di parole sul come impiegare il termine «convito»? O non vedi tu che la controversia riguarda l'amore del prossimo? Poiché colui che sfama i poveri, ma non vince se stesso, chiama questo pasto un convito, ma vede nel povero e nell'inferiore solo il povero e l'inferiore. Colui invece che fa il «banchetto», vede nel povero e nell'inferiore il prossimo - quanto questo non sembra ridicolo agli occhi del mondo! Ahimè, non è poi tanto raro l'udire il mondo lamentarsi di questo o quell'uomo perché poco serio; ma la questione è cosa il mondo intenda per serietà, se essa non sia più o meno l'affaccendarsi per le bagattelle di questo mondo. La questione è di sapere se il mondo con il suo continuo scambio della vanità con la serietà non

sia, nonostante il suo sussiego, così ridicolo che, a prenderlo sul serio per davvero, il mondo farebbe senza volerlo scoppiare dal ridere Ecco la serietà del mondo! Se le molteplici differenze, ammassate lungo il tempo, non rendessero così difficile il vedere se qualcuno ama il prossimo; se non fosse così difficile vedere «l'uomo»; il mondo avrebbe sempre materia abbastanza per mettersi a ridere, supponendo che ci sia sempre un numero sufficiente di gente che ami il prossimo. Amare il prossimo significa, rimanendo nella propria diversità naturale, essenzialmente voler amare ogni uomo senza condizioni. [101] Evidentemente, voler esistere per una classe particolare di uomini è orgoglio e presunzione; ma anche l'astuzia di non voler essere per gli altri per godere di nascosto il vantaggio delle proprie qualità con i soci della propria cricca, è orgoglio. In ambedue i casi c'è separazione: ma colui che ama il prossimo è tranquillo. Egli sta in pace perché si accontenta delle sue doti naturali, grandi o piccole che siano, e per il resto lascia che ogni qualità naturale mantenga la forza che le è propria e si faccia valere per ciò che può e deve farsi valere in questa vita. Infatti tu non devi desiderare ciò ch'è del prossimo, non la moglie, non il suo asino [Esodo 20,17], e quindi neppure i vantaggi che gli sono stati concessi nella vita. A questo modo se ne sta tranquillo colui che ama il prossimo: egli non schiva per viltà chi è più potente ma ama il prossimo, né privilegia l'inferiore ma ama il prossimo, e desidera essenzialmente di essere uguale a tutti gli altri uomini, sia o non sia conosciuto dalla maggioranza di essi. L'apertura delle sue ali è innegabilmente notevole, ma non è un volo superbo che sorvola il mondo: è l'umile e difficile volo dell'abnegazione sulla terra. E' molto più facile e assai più comodo arrangiarsi nella vita, vivendo in un ritiro di aristocratici se sei un uomo di qualità, oppure in una tranquillità inosservata se sei di estrazione inferiore. Anzi, per strano che ciò possa sembrare, questa forma di vita è capace di realizzare molto di più perché si espone di meno ai contrasti. Ma, anche se piace di più alla carne e al sangue scansare i contrasti, forse che anche nell'ora della morte è questa la consolazione?

Nell'ora della morte però l'unico motivo di consolazione non è di aver evitato bensì di aver sopportato i contrasti. Non dipende dall'uomo il realizzare e il non realizzare, non è lui che governa il mondo: egli deve unicamente e solamente obbedire. Ognuno perciò deve anzitutto e soprattutto (invece di domandarsi qual è la posizione per lui più comoda, quale la combinazione più vantaggiosa) mettersi nel punto dove la Provvidenza lo può usare, se ciò piacerà alla Provvidenza. [102] Il punto è precisamente di amare il prossimo, ovvero di esistere essenzialmente in modo indifferente per ogni uomo. Ogni altro punto è discordia, per quanto piacevole e comoda e vantaggiosa all'apparenza questa posizione possa essere; la Provvidenza non può servirsi di colui che vi si è messo da sé, perché si è ribellato alla Provvidenza.

Ma colui che ha occupato quella posizione trascurata, disprezzata e schivata ma giusta, senza chiudersi in circoli mondani, senza appartarsi con un singolo uomo, per esistere essenzialmente e indifferentemente per ogni uomo: costui, anche se apparentemente non ha combinato nulla, anche se ha dovuto subire lo scherno degli inferiori e il disprezzo degli aristocratici, o il disprezzo e lo scherno di tutti e due, costui potrà consolarsi nell'ora della morte dicendo alla sua anima: «Ho fatto la parte mia - se abbia combinato qualcosa non lo so; se abbia fatto del bene non lo so, ma so di essere esistito per essi, e lo so dal fatto ch'essi mi hanno deriso. E questa è la mia consolazione: non porterò nel sepolcro come un mio segreto il fatto che io, per passare la vita comodamente e senza guai, abbia rinnegato la mia parentela con gli altri uomini, quella con gli inferiori, per vivere in una segregazione aristocratica, e quella con gli aristocratici, per vivere nascosto e inosservato». Colui il quale, grazie alle camarille e non esistendo per tutti gli uomini, ha realizzato grandi cose, stia ben attento che la morte non cambi tutta la sua vita col ricordargli le sue responsabilità. Poiché colui che ha fatto il suo dovere pur attirando l'attenzione degli uomini, semplici o aristocratici; colui che è esistito istruendo, operando, aspirando per tutti senza distinzione: costui non ha nessuna responsabilità se gli uomini

presentandolo mostrano di essersi accorti di lui. Egli non è responsabile, anzi la sua opera è stata utile, poiché la condizione per essere utile è sempre e anzitutto quella di attirare l'attenzione.

Ma colui che per viltà esiste solo per il cerchio della sua cricca, pur se ha realizzato molto e ottenuto molti vantaggi; colui che per viltà non ha osato attirare l'attenzione degli uomini perché sospettava che l'attenzione degli uomini fosse un bene ambiguo [103] soprattutto quando ha qualcosa di vero da comunicare; colui che per viltà ha riservato la sua celebrata attività al cerchio delle persone del suo rango: costui porta la responsabilità di non aver amato il prossimo. Se costui volesse dire: bene, che importa impegnare tutta la propria vita con un simile ritmo?, allora risponderei: pensi tu che questa scusa ti possa giovare nell'eternità? Infatti il precetto dell'eternità è infinitamente superiore ad ogni scusa, per quanto abile. Anche uno soltanto di coloro che la Provvidenza ha impiegato come strumenti al servizio della verità (non dimentichiamo che questo dovere è alla portata di ogni uomo, o almeno egli deve e può organizzare la sua vita in modo che possa esserlo) ha forse organizzato la sua vita altrimenti dall'esistere ugualmente per ogni uomo? E nessuno di costoro non ha mai fatto società con gli inferiori e nemmeno con gli aristocratici, ma ugualmente è esistito sia per gli uni sia per gli altri. In verità solo amando il prossimo l'uomo può realizzare il Bene supremo: il Bene supremo infatti è l'essere uno strumento nelle mani della Provvidenza. Però, come si è detto, chiunque si è collocato in un qualche altro punto, chiunque forma partiti o associazioni, si arroga il compito della Provvidenza per proprio conto, e tutte le sue realizzazioni, lungi dal trasformare il mondo, sfumano in un inganno. Certamente non gli frutterà grande allegria nell'eternità, poiché anche se la Provvidenza lo impiegherà ahimè, non lo impiegherà come strumento. Anche qualora si tratti di un ostinato o di un furbastro, la Provvidenza può, servendosi dell'aspirazione di siffatta gente, utilizzare il loro diligente lavoro senza ripagarli. Per quanto ridicolo, faticoso, inopportuno possa apparire al mondo l'amare il prossimo, tale è però il Bene supremo

che l'uomo è in grado di realizzare. Ma "questo Bene supremo" non è mai completamente conforme alla situazione della vita terrena, "è insieme molto poco e di troppo" .

Osserva ora il mondo, che sta davanti a te in tutta la sua variopinta molteplicità; è come quando assisti ad uno spettacolo, soltanto che la molteplicità è di gran lunga maggiore. [104] Ognuno di questi innumerevoli individui è, con la sua diversità, qualcosa di determinato, rappresenta qualcosa di determinato, ma essenzialmente ciascuno è qualcosa d'altro; però tu non riesci a vederlo qui in questa vita, tu vedi soltanto ciò che il singolo rappresenta e come lo fa. E' come a teatro. Ma quando sul palcoscenico cade il sipario, allora colui che faceva la parte del re e colui che faceva quella del mendicante, e così per gli altri attori, sono la stessa e medesima cosa: attori. E quando il sipario della morte cade sul palcoscenico della realtà (quest'espressione, che il sipario è calato nel momento della morte sullo scenario dell'eternità, può trarre in errore: l'eternità infatti non è un palcoscenico, è la verità), tutti sono anche la stessa e medesima cosa: uomini. E tutti sono ciò che erano essenzialmente, ciò che tu non riuscivi a vedere a causa delle differenze che tu vedevi: che tutti sono uomini. Il teatro dell'arte è come un mondo incantato: ma immagina che una sera, a causa di un vaneggiamento universale scatenatosi su tutti gli attori, essi siano convinti di essere ciò ch'erano sulla scena: non si dovrebbe attribuire questo, a differenza dell'incanto dell'azione teatrale, all'incantesimo, alla stregoneria di uno spirito cattivo? Così accade anche quando, nell'incanto della realtà (infatti non è vero che siamo tutti e ciascuno presi dall'incantesimo della diversità di ciascuno), la concezione fondamentale si è annebbiata al punto che si pensa di essere essenzialmente ciò che la fantasia immagina. Ahimè, non è proprio questo il nostro caso? Ahimè, le distinzioni sociali di questa vita sono come il paludamento dell'attore, o come un abito da viaggio, così che ognuno deve badare che i bottoni siano saldi ed i cordoni ben aggiustati così da poterli togliere con facilità al momento dell'andare in scena: questo sembra oggi dimenticato.

Eppure tutti abbiamo un senso artistico sufficiente [per giudicare], qualora sul palcoscenico l'attore al momento del cambio del costume dovesse correre fuori di scena per togliersi i cordoni del costume che deve cambiare. Ahimè, nella vita reale, i mantelli delle differenze si annodano così strettamente da nascondere che le differenze sono mantelli, [105] perché la luce interiore dell'uguaglianza umana quasi mai, o raramente, riesce a brillare. Inoltre, l'arte dell'attore è quella d'ingannare, l'inganno è l'arte (a questo essa sempre mira), poiché nell'arte si tratta d'ingannare e di lasciarsi ingannare: è questa la sua grandezza. Perciò non si deve né si può vedere l'attore attraverso il vestito: perciò il culmine dell'arte è quando l'attore s'identifica con ciò che rappresenta, perché questo è il colmo dell'inganno. Ma la realtà della vita, anche se non è la verità come l'eternità, dovrebbe però contenere la verità, e perciò dovrebbe sempre far splendere, attraverso i travestimenti, l'altro, ciò che ognuno è essenzialmente. Ahimè, nella vita reale il Singolo cresce, nel contesto della temporalità del tutto identificato con la differenza; questo sta agli antipodi della crescita dell'eternità, la quale cresce astraendo dalle differenze; e il Singolo, ogni Singolo, che è e cresce in quel modo, è, nel senso dell'eternità, un mostro .

Ahimè, nella realtà il Singolo cresce insieme con la sua differenza, così che alla fine la morte dovrà usare la forza per strappargliela .

Però si deve in verità amare il prossimo, si deve ricordare in ogni momento che la diversità è un vestito. Infatti, come si è detto, il Cristianesimo non ha voluto sollevare una burrasca per abolire la diversità, né degli aristocratici né della plebe, non ha voluto neppure in modo mondano scendere a un compromesso con le differenze; esso vuole che ogni Singolo porti la sua diversità con lacci sempre meno stretti, come il manto di cui Sua Maestà si sbarazza per mostrare chi egli è, come sciolto da un vestito tutto rappezzato in cui si cela un essere soprannaturale. Infatti, quando la diversità aderisce in un modo così rilassato, allora sempre in ogni Singolo traspare quell'altro principio essenziale che tutti

hanno in comune, la somiglianza eterna, la somiglianza stessa. Se questa fosse la situazione, se ogni Singolo vivesse a questo modo, allora la temporalità avrebbe raggiunto il punto supremo. Essa non dev'essere come l'eternità; ma questa solennità piena di attese la quale, senza arrestare il corso della vita, si rinnova ogni giorno con l'eterno e con l'uguaglianza dell'eternità, ogni giorno salva l'anima dalla diversità nella quale tuttavia permane: [106] questo sarebbe il riflesso dell'eternità. Allora tu potresti vedere nella realtà della vita il monarca al quale con gioia e riverenza porgere i tuoi omaggi; ma tu devi vedere nella maestà la maestà interiore, la magnificenza dell'uguaglianza umana nascosta nella regale magnificenza. Allora forse ti accadrà di vedere il mendicante, e di soffrire per lui e più di lui della sua miseria; ma dovrai vedere anche in lui la magnificenza interiore, la magnificenza dell'uguaglianza nascosta sotto il suo misero mantello. Sì, allora vedrai il tuo prossimo ovunque tu volga il tuo occhio. Infatti, fin dall'inizio del mondo non è esistito nessun uomo che sia il tuo prossimo come il re è re, il colto il colto, la tua schiatta la tua schiatta, cioè nel senso della particolarità, o, ciò ch'è lo stesso, nel senso della diversità: no, ogni uomo è il prossimo. Come re, mendicanti, colti, ricchi, poveri, uomini, donne, eccetera, noi non siamo uguali; in questo siamo infatti differenti; ma nell'essere prossimo ci rassomigliamo assolutamente tutti. La diversità viene dalla confusione del tempo, che dà ad ogni uomo un'importanza diversa; ma il prossimo è il marchio dell'eternità - in ogni uomo. Prendi molti fogli di carta, scrivi su ogni foglio qualcosa di diverso, così che nessuno assomigli all'altro; ma riprendi poi ogni singolo foglio, non ti far confondere dalla diversità di ciò che vi è scritto, guardalo contro luce e vedrai su tutti il marchio comune in filigrana. Così il prossimo è il marchio comune, ma tu lo puoi vedere solo alla luce dell'eternità, la quale rende trasparente la diversità. Mio uditor, certamente non ho alcun dubbio che questo ti sembrerà magnifico e che sempre ti è apparso così ogni volta che tu in un'elevazione silenziosa hai preso consiglio dal pensiero dell'eternità e ti sei dato alla meditazione, a patto che

questa comprensione non rimanga a distanza. Oh, ma quanto dovrebbe sembrarti magnifico, per quanto ti riguarda, se ti decidessi a trovare quest'accordo con Dio, a voler convenire con Lui per mantenere questa comprensione, cioè per esprimere nella tua vita [107] che tu mantieni con lui quest'intesa esclusiva: qualunque cosa ti possa accadere per causa sua, perfino se ti costasse la vita, tu la manterrai come la tua vittoria sopra tutte le offese e i torti della vita. Ricorda che colui che in verità, per volere una cosa, ha scelto di volere il bene in verità, costui ha questa beata consolazione: si soffre una volta sola, ma si vince in eterno. Ecco, il poeta sa molto della consacrazione dell'amore, quale potere nobilitante sia capace di esercitare su un uomo l'amare e l'essere amati: quale trasfigurazione penetri tutta la sua anima, quale (secondo il poeta) differenza celeste ci debba essere fra l'innamorato e colui che non ha mai provato le pene dell'amore .

Oh, la vera consacrazione è però quella di abbandonare tutte le esigenze della vita, di potere e di onore e di vantaggi, tutte le esigenze - ma la felicità dell'amore e dell'amicizia è per l'appunto una delle più grandi esigenze, quindi si devono abbandonare tutte le altre esigenze -, per capire quale enorme esigenza abbiano Dio e l'eternità su qualcuno. Colui che vuole accettare quest'intesa, è pronto ad amare il prossimo. La vita di un uomo comincia con l'illusione che davanti a lui ci siano un tempo lungo lungo e un mondo intero a distanza, e comincia l'immaginazione temeraria ch'egli avrà il tempo di soddisfare le sue tante esigenze: il poeta è il confidente eloquente ed entusiasta di quest'illusione temeraria, ma bella. Ma quando l'uomo poi scopre nell'infinito mutamento quanto da presso l'eterno lo incalzi nella vita; quando scopre che non c'è nessunissima esigenza, scappatoia, scusa, che lo possa separare di un solo momento da ciò che "lui" in questo istante, in questo secondo, in questo "sacro" momento deve fare: a questo punto, egli sta per diventare cristiano. E' proprio dei bambini dire: "a me, a me, a me". E' proprio della gioventù dire: "io, io, io". Il segno della maturità, e la consacrazione dell'eternità, [108] è di voler capire che quest'io non significa nulla se non diventa il Tu al

quale l'eternità non cessa di parlare e dire: «Tu» devi, tu devi, tu devi. La giovinezza vuole essere l'unico io in tutto il mondo, la maturità consiste in questo "Tu" di se stessi, anche se non si dovesse dire di nessun altro uomo .

"Tu" devi, tu devi amare il prossimo. Oh, mio uditor, non è a "te" a cui io parlo, è a me, al quale l'eternità dice: "Tu" devi (n. 11) .

NOTE

N. 1. Nell'abbozzo: «E come tutta la Legge e i Profeti dipendono da questo comandamento, così anche tutte le promesse si connettono a questo precetto» (8[2] B 31, 18, p. 86) .

N. 2. Questa è angoscia, e disperazione, in senso psicologico, e non metafisico-teologico come tensione di essere e nulla nel "Concetto dell'angoscia" (1844) e come scelta del finito nella "Malattia mortale" (1849) .

N. 3. Kierkegaard allude certamente alle fiabe delle "Mille e una notte" che girano sempre attorno al tema della bellezza e della felicità degli amanti «...fino a che non li raggiunse Colei che fuga i piaceri, separa le comitive, manda in rovina le case e i palazzi e popola le tombe. Allora essi passarono di vita e vennero annoverati nel numero dei defunti» ("Alì Nur Ad-Din e Maryana la Cinturaia", trad. it., Torino 1980(1), t. 4, p. 278). Ma l'ideale del Saggio, come leggiamo nella "Storia di Wird Khan figlio del re Gialiad", è di «desistere dalla propria biasimevole linea di condotta, di fare a Dio sincero pentimento per il passato, abbandonare tutte le donne e.. . curare nel timore di Allah i propri sudditi» (ivi, p. 372). Nel catalogo della biblioteca di Kierkegaard figura la trad. ted. di G . Weil (ed cit., n.n. 1414-1417, p. 80) .

N. 4. "Det Almene-Menneskelige": è il termine con il quale Kierkegaard indica la dignità esistenziale infinita dell'uomo come spirito. Il tema avrà particolare sviluppo negli scritti seguenti: "Discorsi edificanti", le opere di Anti-Climacus e i "Diari" della maturità (confronta trad. it., "Indice dei termini", s.v. "Uomo"; t. 12) .

N. 5. Perciò Kierkegaard qui e specialmente nel "Diario" attacca gli aristocratici, gelosi della propria classe, e prende le parti dell'«uomo-comune» (confronta 10[2] A 48, 88, 105...). La sua

consolazione è stata sempre quella di difendere l'uomo-comune dai giornalisti e dagli aristocratici (10[^]] A 13; u[1] A 473), ma insieme ha combattuto con tutte le forze l'idea borghese di «essere come gli altri» (n[1] A 419; trad. it., n. 4126). Parimenti, come si vedrà più avanti, Kierkegaard critica la falsa idea dell'uguaglianza proposta dal Comunismo .

N. 6. In un testo quasi contemporaneo del "Diario", durante la canea del «Corsaro» di Goldschmidt, Kierkegaard si presenta come aristocratico dello spirito (e spiega fra parentesi: «E aristocratico lo è e lo diviene chiunque sia consapevole di volere il bene...»), e commenta: «Mi fa schifo la vigliaccheria e la mollezza [di Heiberg, Martensen e consorti...] di una vita passata nella distanza della superiorità in circoli distinti sotto l'usbergo dell'illusione che la Folla li vede solo li rado e perciò s'immagina che siano qualcosa... Io non voglio ingannare, non voglio avere bisogno di questa illusione» (7[1] A 155; trad. it., n. 1251, t. 3, pp. 232 s.) .

N. 7. "Stille Timer". Qui Kierkegaard sviluppa la sua frequente polemica contro la pseudointeriorità segreta luterana (confronta "Diario", "Indice dei termini", s.v., trad. it., t. 12) .

N. 8. Allusione evidente ai bagni di sangue della rivoluzione francese .

N. 9. I termini rispettivi usati da Luca sono, al verso 13: "doké", e al verso 16: "déipnon mega" .

N. 10. Le pagine da 100 (da questo punto) fino a 104 sono abbreviate nell'abbozzo: «Oh, mio uditore, dovrebbe essere solo una questione di parole parlare qui di convito. No, qui si discute del prossimo, poiché amare il prossimo è proprio esistere "essenzialmente" per tutti gli uomini. Voler essere per gli altri uomini soltanto per il vantaggio della propria diversità, è orgoglio, ma non voler esistere per essi è anche orgoglio. Certo, anche se, a nostro avviso, i più poveri avessero torto, tu dovresti stare dalla loro parte e sopportare la loro ingiustizia, anziché danneggiare la tua anima scansandoti col tuo orgoglio astuto e corrotto» (8[2] B 31, 24, p. 88) .

N. 11. Nell'abbozzo il testo finisce: «Io non ho nulla da dire a te, posso al massimo dire ciò che l'eternità dice a me con la certezza che la stessa cosa la dice a te e ad ognuno che vuole ascoltare» (8[2] B 31, 26, p. 88) .

3 A.

Romani 13,10: L'AMORE E' LA PIENEZZA DELLA LEGGE

«Promettere è cosa onorevole, ma mantenere è difficile» dice il proverbio: ma con quale diritto? E' certamente noto che è cosa onorevole il mantenere, ed allora il proverbio può avere ragione che il mantenere è la cosa onorevole e nello stesso tempo la cosa difficile. Ma che succede allora del promettere? Il proverbio, secondo la nostra spiegazione, non dice nulla su ciò ch'esso è: forse che allora il promettere è nulla, forse meno che nulla? forse il proverbio mette in guardia dal promettere, quasi volesse dire: non perdere tempo a promettere? è il mantenere la cosa onorevole, ed è difficile abbastanza. E in verità il promettere non è forse lontano dall'onore, quando la promessa è espressa in modo non onesto? Non è forse il «promettere» un termine troppo sospetto, perché si possa attribuirgli onorabilità, non è forse sospetto in un mondo dove con frode si giura troppo? In questo genere nuovo non si è troppo inclini a giurare e ad ingannarsi onoratamente l'un l'altro col giurare? E quanto al contenuto del nostro proverbio, non ci mette forse in guardia un altro proverbio, che anche il mondo e gli uomini conoscono e l'esperienza insegna: «Denaro prestato - dopo la restituzione è denaro trovato»? Oppure bisogna andare all'estremo opposto e dire che «promettere è un disonore», facendo capire ch'è proprio della vera fedeltà il non fare promesse, [110] che il promettere è perdita di tempo, che non si deve adulare se stessi col promettere, che non si deve esigere una doppia paga: una per aver fatto la promessa, l'altra per avere soddisfatto alla promessa? Però meglio di tutto sarebbe concentrare l'attenzione esclusivamente e decisamente sul mantenere la promessa, mentre

come introduzione si lascia un "memento" a chi è in autorità, perché metta in guardia dal promettere .

Si legge nel Vangelo (Matteo 21,28-31) una parabola, poco citata nei discorsi sacri ma ch'è molto istruttiva e stimolante: «C'era un uomo che aveva due figli», ed in questo assomiglia al padre del Figliol Prodigio (Luca 15,11 s.s.), il quale anche lui aveva due figli; anzi, la somiglianza fra questi due padri è ancor più grande. Il padre infatti di cui noi parliamo aveva anche un figlio il quale, come sentiremo dalla parabola, era uno scavezzacollo. Il padre rivolgendosi al figlio maggiore: «Figlio, va' a lavorare oggi nella mia vigna». Ma quello rispose: «Non ne ho voglia», ma poi si pentì e ci andò. E il padre si rivolse all'altro e gli disse parimenti di andare a lavorare nella vigna. Quello rispose: «Signor padre, vado», ma non ci andò. Chi dei due ha fatto la volontà del padre? Possiamo anche domandare in altro modo: quale dei due era il figlio scavezzacollo? forse colui che disse di sì, lui l'obbediente, che non disse soltanto sì, ma aggiunse: «Signore, vado», come per mostrare la sua incondizionata obbediente soggezione alla volontà? Non fu certamente colui che disse di sì e tranquillamente poi si perdette, anche se la sua perdizione non è così manifesta come quella del Figliol Prodigio che sprecò i suoi averi con le prostitute e finì col guardare i porci, ma finì anche col ravvedersi? Il figlio traviato non è forse quello che disse: sì? Costui non assomiglia in modo notevole al fratello del Figliol Prodigio? Infatti lo stesso Vangelo fa le sue riserve sulla rettitudine di costui, anche se l'ha chiamato il giusto, ossia il figlio buono; così che anche questo fratello (chiamiamolo brevemente il «fratello sì» si è considerato il figlio buono - non disse egli anche «sì», non disse: «Signore, vado»? [111] - e promettere è una cosa onorevole, dice il proverbio! L'altro fratello invece disse: «No». Un simile «no» significa, però, che si fa precisamente ciò a cui si è detto «no»; questo può alle volte essere fondato in una stranezza che non si può spiegare. In questo «no» di apparenza si nasconde alle volte il vero onore, così raro e misconosciuto su questa terra. Ciò è forse perché colui che parla si è stufato di sentire sempre dei «sì» che

poi significano un «no», perché si è abituato a dire «no» dove gli altri dicono «sì» per mettersi poi a fare quel che i «fratelli sì» dicono di voler fare. Oppure è perché colui che parla non ha fiducia in se stesso, e perciò si sottrae a fare promessa alcuna per paura di promettere troppo; oppure perché chi parla per lo zelo sincero di fare il bene desidera evitare ogni apparenza ipocrita. Però nel Vangelo questo «no» è detto in modo da significare una vera disobbedienza da parte del figlio, che poi si pente e va a fare la volontà del padre .

Ma cos'è ora ciò che la parola vuole rilevare? non forse quanto sia pericoloso il precipitarsi a dire «sì», anche se nel momento l'intenzione è quella? Il «fratello sì» non è presentato come un imbroglione nel momento in cui disse «sì», ma come colui che "divenne" un imbroglione perché non mantenne la promessa, ed ancor più precisamente come colui che appunto per il suo zelo nel promettere è diventato un imbroglione. La promessa, cioè, è diventata la trappola; se non avesse promesso, forse avrebbe fatto. Infatti, quando si dice «sì» o si promette qualcosa, allora facilmente s'inganna se stessi e si ingannano facilmente anche gli altri, come se già si fosse fatto ciò che si è promesso, oppure come se col promettere già si fosse fatto qualcosa di ciò che si è promesso, oppure come se la promessa stessa fosse un merito. E quando poi non si mantiene la promessa, la via diventa tanto lunga prima che si faccia ritorno alla verità: allora si fa almeno l'inizio per fare almeno un poco di quello che si è promesso. Ahimè, forse ciò che si era promesso di fare era qualcosa di prolisso, ma ora, a causa della promessa non mantenuta, si è finito con l'allontanarsi, con l'inganno, dall'inizio. Ecco, ora è come se si fosse presa una strada sbagliata, e invece di cominciare il lavoro si tagliasse la corda con una promessa. [112] Ora, per poter cominciare, si deve fare un totale dietrofront. La via invece che ha detto «no», la via che mediante il pentimento porta a fare il bene, è più breve, ed è più facile da trovare. Il «sì» della promessa è un narcotico; il «no» ch'è stato pronunciato, e quindi anche udito, è un gesto di risveglio, e il pentimento non è lontano. Colui che

dice: «Signorsì», sembra in quel momento avere una buona opinione di sé. Colui che dice «no», sembra quasi aver paura di se stesso. Ma questa differenza è molto significativa nel primo momento, e lo è altrettanto nel secondo momento: però il primo è il giudizio del momento, il secondo è il giudizio dell'eternità. Proprio per questo il mondo è tanto disposto alle promesse, perché l'essenza della mondanità è il momento, e la promessa fa bella figura nel momento. Proprio per questo l'eternità diffida della promessa come diffida di tutto ciò ch'è nel momento .

Supponiamo che nessuno dei due fratelli fosse andato a fare la volontà del padre: allora colui che aveva detto «no» è stato più vicino a fare la volontà del padre col "prestare attenzione" a non fare la volontà del padre. Un «no» non nasconde nulla, ma un «sì» può facilmente diventare un inganno, ch'è la difficoltà più difficile da vincere, oh, è fin troppo vero che «la via dell'inferno è lastricata di buone intenzioni», ed è certo che il più grande pericolo per un uomo è di fare dietrofront grazie alle buone intenzioni, idem mediante le promesse. E' così difficile scoprire che ciò è realmente un regresso . Quando un uomo se ne va voltando le spalle, allora è facile vedere che se ne va; ma quando un uomo dà a vedere di volgere lo sguardo a ciò da cui si allontana, dà a vedere di andarsene mentre con cenni e sguardi e grida saluta qualcuno dando le più solenni assicurazioni che ora viene subito, anzi quasi par dire: «Eccomi!» - benché [113] si allontani sempre più pur guardando all'indietro, così che non è facile capire la sua intenzione. E così anche colui ch'è ricco di buoni propositi e veloce a promettere, si allontana sempre più dal bene. Se si bada ai propositi e alle promesse, egli è certamente rivolto verso il bene, ma con questa intenzione egli si allontana sempre più dal bene. Con ogni nuovo proposito e ogni nuova promessa egli dà l'impressione di fare un passo avanti, ed invece non solo se ne sta fermo, ma in realtà fa un passo indietro. Il progetto andato in fumo, la promessa non mantenuta lasciano dietro di sé sfiducia, malcontento, che forse quanto prima susciteranno in lui un progetto ancor più ardente che finirà col togliergli le forze. Come

il bevitore ha bisogno di una dose sempre più forte per diventar brillo, così anche colui ch'è scivolato in progetti e promesse ha sempre più bisogno di espedienti - per andare indietro. Non lodiamo il figlio che disse «no», ma cerchiamo di capire dal Vangelo quant'è pericoloso dire: «Signorsì». Rispetto all'agire, la promessa è come lo scambio di un bambino a balia, perciò bisogna stare attenti. Al momento della nascita del bambino, la gioia della madre è alle stelle perché la sua sofferenza è finita; allora forse per la gioia diminuisce la sua attenzione, ed ecco che, come crede la superstizione, vengono le potenze ostili e fanno lo scambio del bambino. E il momento dell'inizio è grande, ma perciò anche pericoloso: poiché quando si deve cominciare, ecco venire le potenze ostili a bloccare tutto nella promessa che sostituisce l'azione, impedendo di cominciare sul serio: ahimè, quanti a questo modo non sono stati ingannati, direi quasi stregati! Ecco perché è tanto importante per un uomo in tutte le sue situazioni, per qualsiasi compito, che si concentri tutto su ciò ch'è essenziale e decisivo. Così anche con l'amore: in nessun momento gli è lecito apparire diverso da ciò che è, così che quest'apparenza prenda corpo e diventi una trappola; l'amore non si dia al bel tempo, compiacendosi di badare a se stesso; ma si impegni subito nel compito e nel [114] capire che ogni istante di indugio è un momento sprecato e più che una semplice perdita di tempo, che ogni altra manifestazione non è che ritardo e regresso. E' questo il senso del testo: L'AMORE E' LA PIENEZZA DELLA LEGGE, e sono queste parole che prendiamo per argomento di meditazione .

Se pertanto qualcuno domanda: «Cos'è l'amore?», Paolo risponde: «E' la pienezza della Legge», e subito questa risposta taglia la testa ad ogni questione. Infatti la Legge, ahimè, è già essa stessa una cosa che non finisce più: ma compiere la Legge! - certo tu vedi da te che se si vuol farlo, non c'è un momento da perdere. Spesso nel mondo la curiosità mondana si è posta la questione: «Cos'è l'amore?», e molte volte è un ozioso che risponde divagando in curiosità, e tutto finisce lì: entrambi sembrano soddisfatti dell'ozio e della curiosità, tanto da non sentir più

bisogno di domandare e di rispondere. Ma Paolo non si perde nell'interrogare, tanto meno in prolissità: invece egli costringe l'interlocutore all'obbedienza della Legge, con la sua risposta egli subito traccia la via per passare all'azione. Questo non si applica soltanto alla citata risposta, ma a tutte le risposte di Cristo. E' proprio del Cristianesimo il rispondere in modo da non dar tempo all'interrogante di svignarsela dal compito imposto dalla domanda, da ciò ch'egli deve fare con estrema urgenza. Quel semplice Saggio dell'antichità (n. 1) il quale, a servizio della conoscenza, giudicò il paganesimo, conosceva l'arte dell'interrogare e con la domanda l'arte d'imbrigliare nell'ignoranza chiunque rispondesse. Ma il Cristianesimo non si rapporta al conoscere bensì all'agire; perciò, quando risponde, imbriglia chiunque al compito. Perciò per i Farisei, i cacciatori di sottigliezze, i parolai, gli svagati, era così pericoloso interrogare Cristo; poiché certamente l'interrogante otteneva sempre la risposta, [115] ma insieme con la risposta egli riusciva in un certo senso ad imparare molte cose, in quanto la risposta gl'impediva di divagare in prolissità nella domanda, e con autorità divina afferrava l'interlocutore obbligandolo a fare in conformità, mentre l'interlocutore forse preferiva stare a discutere su argomenti di curiosità, di cultura o di concetti - per mantenere una larga distanza da se stesso e dal fare la verità. Quanti non hanno fatto la domanda: «Cos'è la verità?», in fondo sperando di avere lunghe discussioni, per impedire che la verità si avvicinasse, ch'essa nello stesso momento precisasse cosa dovessero fare seduta stante? Quando il Fariseo «per giustificarsi» domandò: «Chi è il mio prossimo?» [Luca 10,29], s'immaginava certamente di assistere ad una prolissa discussione, che sarebbe durata chissà quanto tempo, per poi forse concludere ch'era impossibile stabilire con precisione il concetto di «prossimo». Ma Dio confonde i sapienti nella loro stoltezza [1 Corinzi 3,19], e Cristo accalappiò l'interlocutore con la risposta che indicava il dovere. E così in ogni risposta di Cristo .

Egli non risponde con discorsi prolissi a questioni inutili, che non fanno che stancare e divagare: ahimè, i discorsi prolissi non

fanno gran che di meglio del discorso opposto; no, com Egli insegna con autorità divina, così anche risponde con autorità divina (n. 2), poiché è a colui che ha autorità che spetta assegnare il compito . L'interrogante ipocrita riceve la risposta che si merita, non quella che desidera: egli desiderava una risposta che alimentasse la sua curiosità, neppure una risposta ch'egli potesse saccheggiare: poiché la risposta [di Cristo] contiene la proprietà notevole che, quando la si espone diffusamente, imbriglia subito il Singolo che la sente, l'obbliga in modo speciale al dovere. Anche se qualcuno, nel modo più irriguardoso, volesse l'una o l'altra risposta di Cristo come un aneddoto, non ci riuscirebbe: la risposta lo imbriglia, obbligando al dovere colui al quale lo descrive. Quando una risposta intelligente si rivolge all'intelligenza umana, in fondo è indifferente sapere chi è che la dà e chi colui al quale è data. [116] Ogni risposta di Cristo ha la proprietà diametralmente opposta, la quale è doppia: è infinitamente importante che sia stato Cristo a darla; poi, quando la si riferisce al Singolo, essa è proprio per lui ch'è riferita; tutta la pressione dell'eternità sta in questo: che la risposta è per lui, anche se in quel modo che vale è riferita a tutti i Singoli . L'intellettualità è introversa in se stessa e perciò cieca: essa non sa se qualcuno la guarda, o se si avvicina troppo ad osservarla .

L'autorità divina invece è come l'occhio limpido: essa costringe anzitutto l'interlocutore a vedere con chi egli sta parlando, e fissa su di lui lo sguardo penetrante che gli dice: è con te che sto parlando! Per questo gli uomini preferiscono avere a che fare con l'intellettualità e la profondità, poiché queste possono giocare a mosca cieca, ma l'autorità fa loro paura .

E per questo gli uomini forse non gradiscono molto impegnarsi con la risposta di Paolo, poiché, come si è detto, essa imbriglia. Appena infatti si pone la questione: cos'è l'amore?, vi si risponde parlando di altro; così intanto c'è tempo, un intervallo, un momento di pausa: così si fa una concessione alla curiosità, all'ozio e all'egoismo. Ma se l'amore è la pienezza della Legge, non c'è tempo per fare promesse - poiché qui promettere non sarebbe

che l'ultimo espediente per dare all'amore una piega sbagliata, per trattenerlo dall'agire distogliendolo "subito" dal compito. La promessa ha tutta l'aria di essere un inizio, ma è una somiglianza fallace, poiché non lo è .

Perciò anche se questa promessa di amore non fosse una semplice eccitazione del momento che nel momento seguente è un inganno, un bollore del momento che lascia esausti, un salto in avanti che riporta indietro, un anticipare che poi fa sprofondare, un'immaginazione che non porta alle cose: anche a supporre che non sia così, la promessa è un indugiare, un indugiare, leggero o fantastico, in sogni o divertimenti o ammirazioni nei riguardi dell'amore. Come se quest'amore dovesse anzitutto raccogliersi o riflettere sulla cosa o meravigliarsi di sé e delle proprie capacità: la promessa è un indugiare con l'amore e perciò uno scherzo, [117] uno scherzo che può diventare pericoloso, perché è nella serietà che l'amore è la pienezza della Legge. Ma l'amore cristiano che dà via tutto, non ha per questa ragione niente da dare, nessun momento e nessuna promessa. Perciò esso non è un indaffararsi, e meno di tutto un indaffararsi mondano, poiché mondanità e indaffararsi sono due fratelli siamesi. Infatti, che significa essere indaffarato? In genere si crede che sia il modo di occuparsi quello che qualifica il lavoro. Ma non è così. Occorre una determinazione più precisa, perché il modo è il punto decisivo quando anzitutto è determinato l'oggetto. Colui che si occupa soltanto delle cose eterne, ininterrottamente, in ogni momento se fosse possibile, non è affaccendato. Colui quindi che in realtà si occupa delle cose eterne, non è mai affaccendato. Essere affaccendato è, in modo diviso e distratto (ciò ch'è una conseguenza dell'occupazione), occuparsi di tutte le cose più disparate, dove è impossibile che un uomo sia concentrato, tutto nell'insieme e tutto in ogni singola parte: ciò può farlo soltanto un pazzo. Ma essere affaccendati e divisi e distratti è occuparsi di ciò che rende l'uomo affaccendato e diviso. Ma l'amore cristiano che è la pienezza della Legge è appunto tutt'intero raccolto in ogni sua espressione: eppure è continua azione. Esso è quindi altrettanto lontano sia dall'ozio sia

dall'affaccendarsi. Mai assume qualcosa in anticipo e mai dà una promessa invece dell'azione; mai soddisfa se stesso con l'immaginazione di aver finito; mai indugia per rallegrare se stesso; mai se ne sta ozioso ad ammirare se stesso: non è quel sentimento nascosto, segreto, enigmatico dietro le sbarre dell'inesplicabile, che il poeta vuole applicare alla finestra; non un'impressione dell'anima che non conosce nessun freno e canta soltanto il suo canto: esso è un continuo agire, ed ogni sua azione è sacra perché essa è la pienezza dell'amore . Così è l'amore cristiano. Anche se esso non è o non è stato così in un uomo (mentre però ogni cristiano, permanendo nell'amore, si adopera perché il suo amore divenga questo), è stato pertanto così in colui ch'era l'amore, nel Nostro Signore Gesù Cristo. [118] Lo stesso Apostolo dice perciò di Lui che «Cristo è la pienezza dell'amore». Ciò che la Legge non era in grado di produrre, tanto meno di rendere un uomo felice, lo fu Cristo (n. 3). Mentre la Legge con le sue esigenze fu la rovina di tutto perché non era ciò ch'essa esigeva, facendo conoscere soltanto il peccato, Cristo fu il tramonto del peccato, poiché Egli era ciò che esigeva. Il tramonto e la fine della Legge: poiché quando l'esigenza è compiuta, l'esigenza è soltanto come compimento, quindi non come esigenza. Come la sete, quando è calmata, non esiste che nel sollievo della frescura, così Cristo «non venne per abolire la Legge ma per compierla» [Matteo 5,17], così che da allora essa è nel suo compimento .

Sì, Egli era l'amore, e il suo amore era la pienezza della Legge .

«Nessuno Lo potrebbe convincere di qualche peccato» [Giovanni 8,46], neppure la Legge che sa tutto con coscienza: «Mai sul Suo labbro fu trovato inganno» [1 Pietro 2,22], ma tutto in Lui era verità. Nel suo amore non c'era nessuna distanza fra l'esigenza della Legge ed il suo compimento, neppure di un momento, di un sentimento, di un progetto . Egli non disse di no come il primo fratello e non disse di sì come il secondo (n. 4), poiché il suo cibo era di fare la volontà di Dio [Giovanni 4,34]: così Egli era una cosa sola col Padre, una cosa sola con ogni esigenza

della Legge, così l'unico suo bisogno era di compirla, l'unica cosa necessaria della sua vita. L'amore in Lui era un continuo agire. Non ci fu nessun momento nella sua vita, neppure un solo momento in cui il suo amore sfumasse nel vuoto di un sentimento, accontentandosi di parole che il tempo disperde, in cui fosse una semplice impressione di compiacimento di sé e ripiegata su di sé, senz'alcun impegno: no, il suo amore era un continuo agire; anche quando pianse, questo non fu uno spreco di tempo, perché Gerusalemme non conobbe ciò che serviva alla sua pace [Luca 19,41]. Egli lo sapeva. E se gli addolorati presso la tomba di Lazzaro non sapevano ciò che sarebbe accaduto, Egli sapeva ciò che avrebbe fatto. Il suo amore era presente nelle cose più piccole come nelle più grandi; ed egli non si concentrava con intensità maggiore in alcuni momenti grandiosi, [119] come se le altre ore della vita quotidiana fossero estranee alle esigenze della Legge; Egli era uguale in ogni momento: non più grande quando spirò sulla croce del Calvario di quando nacque nella capanna di Betlemme. Era il medesimo amore che disse: «Maria ha scelto la parte migliore» [Luca 10,42], lo stesso amore che con uno sguardo punì e perdonò Pietro [Luca 22,61]; era il medesimo amore che accolse i discepoli che ritornavano contenti per aver fatto miracoli nel Suo nome [Luca 10,17] e lo stesso amore che li trovò addormentati [Matteo 26,40]. Nel suo amore non c'era esigenza alcuna di avere in aiuto il tempo, la forza, l'assistenza, il servizio, il ricambio d'amore di un altro uomo, poiché ciò che Cristo esigeva da un uomo era unicamente il vantaggio di un altro uomo, e l'esigeva unicamente per quell'altro uomo. Nessun uomo vissuto con Lui amò tanto se stesso come Cristo amava lui. Non c'era nel suo amore nessun accordo affaristico, di ricambio o partitico con qualche uomo, all'infuori dell'accordo ch'egli aveva con l'esigenza infinita della Legge; nell'amore di Cristo non c'era l'esigenza di nessuna eccezione per Lui, neppure minima, neppure di un centesimo. Il suo amore non fece differenza alcuna, neppure la più tenera tra la Madre e gli altri uomini, poiché Egli indicando i suoi discepoli disse: «Questa è mia madre» [Matteo 12,49]. Ed ancora, il

suo amore non fece nessuna differenza fra i discepoli, poiché il suo unico desiderio era che ognuno diventasse suo discepolo, e questo lo desiderava per il bene particolare di ciascuno (n. 5). Fra i discepoli Egli non fece nessuna differenza, poiché il suo amore divino-umano era appunto uguale per tutti gli uomini, e voleva salvarli tutti e ugualmente, tutti quelli che volevano lasciarsi salvare. La sua vita è stata un unico giorno di lavoro; Egli non riposava quella notte quando nessuno "poteva" lavorare [Giovanni 9,4]; il suo lavoro non faceva nessuna differenza fra il giorno e la notte, perché se [di notte] non lavorava, vegliava in orazione. Così Egli era la pienezza della Legge. Ed Egli per ricompensa non esigette nulla, poiché la sua unica esigenza, la sua unica intenzione in tutta la sua vita, dalla nascita fino alla morte, fu di sacrificare, [120] Lui l'innocente, se stesso - ciò che neppure la Legge, pur spingendo all'eccesso le sue esigenze, osò esigere. A questo modo Egli è stato la pienezza della Legge. Egli non ebbe che un solo confidente, il quale non era affatto in grado di seguirlo, un confidente attento e insonne per spiare: era la Legge stessa, che lo seguiva passo passo, di ora in ora fino all'infinita esigenza: ma Egli era la pienezza della Legge. Quanto non è povero chi non ha mai amato! oh, ma anche l'uomo ch'è stato il più ricco di amore, cos'è mai questa sua ricchezza se non povertà rispetto a questa pienezza! Tuttavia non dimentichiamo mai l'infinita differenza fra Cristo ed ogni cristiano; anche se la Legge è stata abolita, essa mantiene il suo vigore di mantenere un abisso spalancato fra l'Uomo-Dio ed ogni altro uomo, anche se non si può capire ma soltanto credere: ciò che la Legge divina deve concedere è ch'Egli è la pienezza della Legge. Ogni cristiano lo crede e se lo appropria credendolo, ma nessuno l'ha saputo senza la Legge e senza di Lui ch'è la pienezza della Legge . Infatti ciò che nell'uomo debole è presente nel momento di maggior forza, l'uomo lo può capire nel momento di maggior forza, ma un momento dopo non lo capisce più: perciò egli deve credere e attenersi alla fede, e la sua vita non deve cadere nella confusione, perché in un momento comprende e in molti altri momenti non

comprende . Cristo era la pienezza della Legge. E' da Lui che dobbiamo imparare cosa ciò significa, poiché Egli era la "spiegazione" e soltanto quando la spiegazione "è" ciò che Lui spiega, quando chi spiega è la cosa spiegata, quando la spiegazione è la spiegazione: solo allora la spiegazione è giusta. Ahimè, così noi non possiamo spiegare; ma se non possiamo fare altro, possiamo da questo imparare l'umiltà rispetto a Dio. La nostra vita terrena è tanto fragile che deve distinguere fra lo spiegare e l'essere, e questa nostra impotenza è l'espressione essenziale del come ci rapportiamo a Dio. Supponiamo che un uomo ami Dio con sincerità di cuore: ahimè, Dio però l'ha amato prima, Dio lo precede di un'eternità - tanto indietro si trova l'uomo! E così con ogni compito dell'eternità. [121] E quando un uomo a lungo andare si decide a cominciare, quanto tempo non è mai stato sprecato prima! Quanto tempo c'è voluto per cominciare, anche se per un momento sorvoliamo su tutti i difetti e su tutte le imperfezioni della nostra aspirazione! Supponiamo che un uomo con cuore sincero cerchi il Regno di Dio e la sua giustizia [Matteo 6,33] : oh, ma quanto tempo non ha dovuto passare prima di riuscire soltanto a impararlo bene, e quindi quanto quell'uomo è infinitamente lontano dall'aspirare "anzitutto" al Regno di Dio e alla sua giustizia! E così per ogni punto: quanto tempo non deve passare prima che l'uomo si metta a cominciare! Nelle situazioni terrene diciamo che la cosa più seccante è quando un uomo deve cominciare un'attività o deve darsi da fare per avere un prestito; rispetto a Dio, ogni uomo comincia con un prestito infinito, e questo senza contare i debiti contratti fin dall'inizio ogni giorno .

Questo lo si dimentica anche troppo spesso nella vita, e perché? perché ci si dimentica di Dio. Così gli uomini fanno comunella gli uni con gli altri, e colui che ha capito qualcosa più degli altri si monta la testa pensando di essere chissà chi! Magari riuscisse a capire che davanti a Dio è un bel nulla! Ed ora che gli uomini si fanno in quattro per essere qualcosa, che meraviglia se, con tutte le loro chiacchiere sull'amore di Dio, sono così restii a impegnarsi con Lui: non è perché la Sua esigenza e la Sua misura li

riduce a un nulla? Infatti, cerca d'impiegare, ma energicamente, la decima parte delle forze che Dio ti ha dato, volgi le spalle a Dio, confròntati con gli uomini - ed assai presto sarai un estraneo. Ma vòltati, rivòlgiti a Dio, utilizza dieci decimi della tua forza e mettila tutta - e vedrai che sei un nulla, a una distanza infinita dall'essere qualcosa, con un debito infinito! Ecco, è per questo che non serve a nulla parlare ad un uomo del Bene supremo, perché può accadere un tutt'altro cambiamento da ciò che il discorso può esporre. Infatti, se tu vuoi passartela bene e riuscire facilmente ad essere qualcosa, allora dimentica Dio, non pensare mai [122] né mai cerca di capire ch'è stato Lui a crearti dal nulla; parti dal presupposto che l'uomo non ha tempo da perdere per riflettere a chi egli deve infinitamente e assolutamente tutto, e che nessun uomo è autorizzato a porre ad altri questioni di questo genere: dimentica quindi e mettiti a chiacchierare con la folla, a ridere e a piangere, datti da fare da mane a sera, fatti amare e stimare e considerare come un amico, come un impiegato, come un re, come un becchino; sii soprattutto un uomo serio, dimenticando l'unica cosa seria che è il rapportarsi a Dio, l'annientarsi! Oh, ma rifletti poi - però qui non serve a nulla il parlare, ma ti conceda Dio di capire ciò che tu hai perduto - che questo annientamento al cospetto di Dio è una beatitudine tale che tu ad ogni momento dovresti cercare il tuo annientamento; possa tu ad ogni momento far ritorno a questo tuo annientamento con più forza, con più ardore, con più interiorità, così da far ritornare il sangue al suo posto dal quale è stato allontanato con la forza. Ma tutto questo sarà per la prudenza umana la stoltezza più grande. Perciò non prendere mai le parti di Dio (è così che si dovrebbe parlare, se si volesse mettere in mostra il segreto della mediocrità che cerca con un trucco di non attenersi a Dio): «Non attenerti mai a Dio, poiché se ti atterrai a Lui, tu perderai tutto ciò che mai nessun uomo che si è dedicato al mondo, ciò che nessun uomo, anche il più sfortunato, ha perduto, cioè assolutamente tutto». E questo è anche vero. Perché è esatto che il mondo non può assolutamente prendere tutto, proprio perché non può dare tutto: questo lo può

soltanto Dio che prende tutto, tutto, tutto - per dare tutto. Egli non prende a centellini poco o molto o troppo, ma infinitamente tutto, se tu in verità ti attieni a Lui. «Fuggilo perciò. Può essere pericoloso anche il solo volerti avvicinare ad un re, il voler essere qualcosa; la vicinanza di uno spirito di grandi doti è pericolosa; ma è infinitamente pericoloso avvicinarsi a Dio.» Però, se bisogna trascurare Dio e dimenticarlo, allora non so cosa vogliano dire e quale sia lo scopo di quelle parole: «L'amore è la pienezza della Legge», quale significato abbiano se non quello di una contraddizione repellente! Per quanto ci riguarda, non siamo tanto timidi o traditori dal sottrarci a capire - ciò che fa certamente anche l'uomo naturale, anche se si esagera sulla sua aspirazione al sapere ed alla cultura -, a cercare di capire di più; infatti, dire che «l'amore è la pienezza della Legge» diventa impossibile se non si conosce insieme la propria colpa nella quale tutti ed ognuno sono implicati. L'amore è la pienezza della Legge, "poiché la Legge, nonostante tutta la moltitudine dei suoi precetti, è però qualcosa d'impreciso", mentre l'amore è la pienezza; la Legge è come un balbuziente che, pur con i suoi sforzi, non riesce a dire tutto, mentre l'amore è la pienezza della Legge.

Potrà sembrare strano dire che la Legge è l'indeterminata, poiché essa deriva tutta la sua forza dai precetti che contiene e dispone di tutti i precetti. Eppure è così, ed è in questo che consiste l'impotenza della Legge. Come l'ombra è impotente a confronto della vigorosa realtà, così è la Legge; ma come nella Legge c'è sempre qualcosa d'impreciso, così c'è imprecisione anche nell'ombra della Legge, per quanto si cerchi di osservarla con impegno. Perciò anche nella Sacra Scrittura sta scritto: «La Legge è l'ombra del futuro» [Colossesi 2,17; Ebrei 10,1], poiché la Legge non è un'ombra che segue la realtà dell'amore; nell'amore è appunto assunta la Legge, ma la Legge è l'ombra del futuro. Quando un artista abbozza un piano, uno schizzo per il suo lavoro, quanta diligenza non ci mette fin quando c'è qualcosa d'impreciso; ma appena il lavoro è terminato, eccolo esclamare: ora non c'è nulla d'impreciso, non una linea, neppure un punto.

L'abbozzo completamente finito è soltanto il lavoro stesso, ma questo significa che nessun abbozzo è o può essere del tutto e assolutamente preciso. Così la Legge è l'abbozzo, l'amore è la pienezza e la precisione totale, nell'amore la Legge è assolutamente determinata. Però la Legge e l'amore sono, come l'abbozzo ed il lavoro, opera dello stesso e medesimo artista, della stessa e medesima origine; [124] non sono in contrasto, come l'opera d'arte che corrisponde del tutto al progetto non contraddice a questo perché è più precisa di tutte le caratteristiche del progetto .

Perciò Paolo dice in un altro testo [1 Timoteo 1,5]: «L'amore è la somma del precetto». Ma quale ne è il senso? Lo stesso di quando ha detto che l'amore è la pienezza della Legge. In un altro senso, la somma sarebbe tutti gli altri precetti particolari: non rubare, eccetera. Ma provaci a trovare la somma in questo modo; per quanto ti metta a contare, vedrai ch'è un lavoro vano, perché il concetto di Legge è inesauribile, infinito, instabile nelle sue prescrizioni: ogni prescrizione ne genera un'altra più precisa, e così all'infinito. Il rapporto dell'amore alla Legge è come il rapporto della ragione alla fede. La ragione non fa che numerare e calcolare, ma non ottiene mai la certezza ch'è propria della fede: così la Legge continua a precisare, ma non raggiunge mai la somma ch'è l'amore. Parlando di sommare, sembra che l'espressione indichi contare; ma quando l'uomo è stanco di contare e nello stesso tempo è tanto più desideroso di trovare la somma, allora egli capisce che questa parola può avere un significato più profondo. E così anche quando la Legge ha, se è permessa l'espressione, scatenato tutte le sue prescrizioni su un uomo fino a stancarlo - perché ci sono prescrizioni dappertutto ed ogni prescrizione, anche la più precisa, ha ancora qualche imprecisione che potrebbe essere più determinata (poiché ciò ch'è sempre impreciso genera con le sue prescrizioni e con la loro moltitudine un disagio che non muore mai) -, allora l'uomo comincia a capire che ci dev'essere qualcosa d'altro ch'è la pienezza della Legge. - Ma non c'è contrasto fra la Legge e l'amore,

come non c'è nessun contrasto fra la somma e il suo contenuto, come non c'è contrasto fra il tentativo vano di trovare la somma e la felice scoperta, la decisione felice ch'essa è stata trovata . [125] Sotto la Legge l'uomo geme. Dovunque guarda, non vede che esigenze, mai il limite: ahimè, come colui che contempla il mare e non vede che l'accavallarsi delle onde, ma mai un limite, l'uomo, dovunque si volga, non incontra che severità che all'infinito diventa sempre più severa, mai un limite dove essa si trasformi in mitezza. La Legge per così dire ci affama; essa non dà la pienezza, poiché la sua proprietà è di togliere, di esigere, di tormentare fino all'estremo con la massa d'imprecisioni che resta in tutte le sue determinazioni .

Con ogni sua determinazione la Legge esige qualcosa senz'aver mai un limite alle determinazioni. La Legge è perciò esattamente l'opposto della vita: la vita è pienezza. La Legge assomiglia alla morte. Ma la vita e la morte non conoscono forse in fondo la stessa cosa? Infatti, con la medesima precisione con cui la vita conobbe mentre era vita, anche la morte conobbe tutto ciò che ottenne la vita. Non c'è quindi in un certo senso nessun contrasto per la Legge e l'amore rispetto al sapere: ma l'amore dà, la Legge prende, ossia, per esprimerci con più precisione, la Legge esige, l'amore dà. Non che l'amore voglia togliere le determinazioni della Legge, non ne toglie neppure una: ma l'amore dà ad esse ogni pienezza e determinazione, nell'amore le determinazioni della Legge sono assai più determinate che nella Legge stessa: come fra l'affamato e la benedizione che lo sazia . "L'amore è la pienezza della Legge". Infatti l'amore non è uno scansarsi dai compiti: nessuna indulgenza che s'intrufoli, che conceda o dia dispense, perdendosi in vezzeggiamenti fra l'amore e il compimento della Legge; come se l'amore fosse un sentimento ozioso per esprimersi con eleganza nell'azione, un'incapacità pretenziosa che non può né vuole dare soddisfazione. Solo la stupidità può parlare così dell'amore, come se ci fosse contrasto fra l'amore e la Legge: ciò che certamente anche è, ma nell'amore non c'è nessun contrasto fra l'amore e la Legge che è la pienezza della Legge. Certamente

c'è anche una differenza essenziale fra l'esigenza della Legge e l'amore, ma non nell'amore, nel quale l'esigenza e il compimento sono del tutto la stessa e medesima cosa con l'esigenza. Solo l'idiozia può mettere in contrasto la Legge e l'amore credendo di parlare saggiamente quando parla di entrambi, anzi quando sta spropositando sia dell'uno come dell'altra .

"Pienezza della Legge": ma di quale Legge si parla? Il nostro è un testo "apostolico", noi parliamo dell'"amore cristiano", qui dunque non si può parlare che della "Legge di Dio". Infatti, in questo il mondo e Dio (almeno per quel che il mondo non s'identifica con la «stoltezza»), la sapienza del mondo e il Cristianesimo sono essenzialmente d'accordo, che c'è una Legge che l'amore deve compire per essere amore: ma non sono d'accordo di quale Legge si parla, e questo disaccordo costituisce una differenza infinita. "La saggezza mondana pensa che l'amore è il rapporto fra uomo e uomo, il Cristianesimo insegna che l'amore è un rapporto fra uomo-Dio-Uomo, cioè che Dio è il comune denominatore". Per quanto bella sia stata la relazione d'amore fra due o più esseri umani; per quanto completa sia stata la loro felicità e beatitudine nello scambievole sacrificio e dedizione, anche se tutti gli uomini avessero portato alle stelle questo rapporto: se però Dio e il rapporto a Dio fossero trascurati, allora questo dal punto di vista cristiano non sarebbe amore, ma un mutuo fascinoso inganno d'amore. Infatti, "amare Dio è in verità amare se stessi; aiutare un altro uomo ad amare Dio è amare un altro uomo; essere aiutati da un altro uomo ad amare Dio è essere amati". La saggezza mondana non pensa di certo che colui che ama debba di sua volontà determinare ciò ch'egli vuole intendere per amore. L'amore è certamente dedizione e sacrificio, perciò il mondo pensa che l'oggetto dell'amore (si tratti ora di un amato o di un amico o di un'associazione o dei conviventi, ciò che in seguito per amor di brevità chiameremo «l'amato») debba giudicare se la dedizione e il sacrificio sono [127] provati e se la dedizione e il sacrificio dimostrati sono vero amore. Questo

quindi dipenderà dal fatto che gli uomini che dovranno giudicare, sapranno giudicare giustamente .

Infatti, se l'oggetto dell'amore, il giudice, non ha in sé, davanti a Dio, un'idea vera di ciò che significa amare se stessi, ch'è amare Dio, allora l'amato non può avere neppure un'idea vera di ciò ch'è l'essere amato da un altro uomo, ossia che cosa è l'essere aiutato ad amare Dio; ma quand'è così, l'amato non scambierà una idea errata di dedizione e sacrificio per il vero amore, ed il vero amore per non amore? Il giudizio meramente umano dell'amore non è quello vero, perché il vero amore di sé è amare Dio. Quando invece Dio è l'intermediario per giudicare l'amore, allora segue un ultimo e doppio giudizio il quale, anche se in fondo è quello decisivo, comincia proprio nel punto dove il giudizio umano ha finito e ha deciso se è amore o non. Il giudizio è questo: è un amore reale, in senso divino, il mostrare una dedizione quale esige l'oggetto dell'amore; poi, se è l'oggetto dell'amore in senso divino, amore è esigere una siffatta dedizione. Ogni uomo è un servo di Dio, perciò egli non può appartenere ad altri nell'amore senz'appartenere in questo stesso amore a Dio: un uomo non può appartenere ad un altro uomo; all'uomo non è permesso di appartenere ad un altro uomo come se questo fosse tutto per lui. Se due o più si amano fra loro con felicità e pienezza da mandare in visibilio il poeta, questo sarà uno spettacolo di meraviglia e di gioia: ma con questo la faccenda non è finita . Infatti, ora si fa avanti il Cristianesimo per indagare sul rapporto a Dio, per domandare se ogni Singolo si rapporta anzitutto a Dio e se poi il rapporto di amore si rapporta a Dio. Se questo non è il caso, [128] allora il Cristianesimo, ch'è l'esperto in amore, e proprio perché lo è, senza esitazione scioglierà nel nome di Dio questo rapporto fino a che gli amanti non lo comprenderanno. E se soltanto una parte lo comprenderà, allora il Cristianesimo, ch'è esperto in amore, non esiterà a liberarlo con un orrore dell'unione così spaventoso quale nessun poeta ha mai sognato né rischiato di descrivere. Infatti nessuno può meno del poeta impegnarsi col precetto cristiano: "amare il proprio nemico"; tanto meno (se fosse possibile un ancor

meno!) il poeta può impegnarsi col precetto cristiano: per amore e con amore "odiare l'amato". Il Cristianesimo non esita, nel nome di Dio, a portare il rapporto a siffatta tensione. E questo il Cristianesimo lo fa non soltanto per difendere i diritti di Dio (poiché Dio è padrone e signore dei servi umani), ma anche per amore verso gli amanti; poiché amare Dio è amare se stesso, amare un altro uomo come Dio è ingannare se stesso. Così in alto, ad un simile livello di pazzia umanamente parlando, il Cristianesimo può portare l'esigenza, qualora l'amore sia la pienezza della Legge. Perciò esso insegna forse che il cristiano deve, se la situazione l'esige, poter odiare il padre e la madre, le sorelle e l'amato [Luca 14,26] - forse nel senso ch'egli in realtà li debba odiare? Oh, lungi dal Cristianesimo questa pazzia! Ma certamente nel senso che l'amore, quello fedele e sincero in senso divino, dei propri cari, dei parenti e dei congiunti, è da considerare come odio se questi non vogliono capire che amare Dio e amare se stessi è la stessa cosa e che l'essere amati è l'essere aiutati da un altro uomo ad amare Dio: ciò si può ottenere sia che l'amante si rassegni ad essere odiato sia che questo non accada. Poiché la saggezza mondana è al corrente di diverse espressioni di sacrificio e dedizione, chissà che fra esse non si trovi anche questa: odiare per amore l'amato! per amore odiare l'amato e pertanto se stesso; per amore odiare i parenti e pertanto odiare la propria vita (n. 6). [129] Ecco, la sapienza mondana conosce molti casi ed estremamente diversi di amore infelice; ma fra tutti questi si trova forse la sofferenza di dover avere l'apparenza di odiare l'amato, di avere l'odio come ultima e unica espressione del proprio amore, ovvero, come ricompensa del proprio amore, di dover essere odiato dall'amato, perché la verità cristiana introduce una infinita differenza su ciò che ognuna delle due parti intende per amore? Quanta infelicità in amore non ha conosciuto il mondo prima del Cristianesimo! L'urto con eventi orrendi. Ha visto l'urto con ciò che sta dentro la stessa idea fondamentale di ciò ch'è l'amare, ciò ch'è l'opposto dell'amore. Ha visto l'urto delle idee parzialmente diverse, però dentro la comune idea fondamentale: il mondo

prima del Cristianesimo non ha mai visto che nell'amare è possibile un urto fra due idee, fra quella ch'è una differenza di eternità, l'idea divina, e l'idea puramente umana. Ma se esiste una siffatta collisione, allora è proprio dell'amore in senso divino mantenere l'idea vera dell'eternità, cioè di amare in virtù di essa; mentre gli altri, che s'innamorano in forza di un'idea puramente umana, devono considerare questo come odio. Cerchiamo di parlare in modo puramente umano di ciò ch'è più elevato perché, per disgrazia, si è tentati nella cosiddetta Cristianità di immaginare con facilità che si crede ciò di cui non si ha neppure l'impressione, almeno non l'impressione sufficiente a far prestare attenzione. Parliamo ora in un modo puramente umano della realtà sublime, supponendo che mai dimentichiamo che Colui di cui si parla è distinto da ogni uomo con una differenza eterna: la vita di Cristo è in fondo l'unico amore infelice. Egli era, in senso divino, l'amore, Egli amò in forza dell'idea divina dell'amore, Egli amò tutta l'umanità, Egli non osò - per amore - abbandonare questa sua idea, perché sarebbe stato un ingannare il genere umano. Perciò tutta la sua vita è stata un tremendo contrasto con l'idea puramente umana dell'amore. [130] E' stato il mondo empio a crocifiggerlo, ma anche i discepoli non lo compresero e cercarono sempre di attirarlo alla loro idea dell'amore, tanto che Egli poté dire a Pietro: «Via da me, Satana!» [Matteo 16,23]. Terribile urto, abissale sofferenza quella per cui il discepolo più sincero e più fedele, non solo con la migliore attenzione ma anche, ardendo d'amore, col desiderio di dare il consiglio migliore, tanto egli ama il Maestro, si esprime, perché la sua idea sull'amore era sballata, in un modo che il Maestro gli deve dire: tu non lo sai, ma per me parli come se parlasse Satana! Così il Cristianesimo entrò nel mondo, e con il Cristianesimo la spiegazione divina di cos'è l'amore. Oh, noi ci lamentiamo spesso dell'incomprensione, specialmente quando nel modo più amaro essa è mescolata d'amore, quando in ogni sua espressione si sente che l'amore è infelice, che noi certamente siamo amati ma siamo incompresi, che certamente tutto va male perché c'è amore con

incomprensione. Ma essere compresi come mai, come nessun uomo mai lo è stato - essere fraintesi come lo è stato Cristo - e poi essere l'amore come lo era Cristo! Ma supponiamo che sia stata soltanto l'empietà a venire in collisione con Cristo: quale incomprendimento! No, umanamente parlando, gli uomini migliori e più cari della storia sarebbero entrati in collisione con Lui, non l'avrebbero compreso: perché ciò che l'uomo migliore dovrebbe anzitutto imparare da Lui è questo: cos'è l'amore inteso in senso divino. L'amore di Cristo non era, umanamente parlando, un amore di sacrificio, non era affatto questo: Egli non rese infelice se stesso per fare felici, in senso umano, i suoi. No, Egli rese se stesso e i suoi infelici al grado massimo possibile (n . 7). Egli che aveva in suo potere di ricostituire il Regno d'Israele e di condurre l'esistenza per sé e per i suoi nel migliore dei modi, ciò che ogni contemporaneo poteva facilmente vedere! Quindi Egli lo poteva, quindi non volle: lo sbaglio allora doveva essere in Lui, nel suo cuore: il fatto ch'Egli non ha voluto sacrificare le sue idee, le sue immaginazioni, [131] ma ha voluto piuttosto sacrificare crudelmente sé e i suoi, cioè sprecare la propria vita e quella dei discepoli amati! Egli non fonda un regno su questa terra, neppure si sacrifica perché gli Apostoli possano poi spartirsi l'eredità - no, questo sarebbe stato, dal punto di vista umano, una pazzia: Egli sacrifica se stesso - per rendere gli amati discepoli infelici come Lui! Era mai questo veramente amore? raccogliere attorno a sé alcuni uomini semplici e poveri, ottenere il loro amore e la loro dedizione come mai a nessuno è riuscito, lasciarli per un momento fantasticare come se prendesse corpo l'idea del loro sogno più orgoglioso - per poi d'improvviso ripensare e cambiare rotta; per poi, senza lasciarsi commuovere dalle loro preghiere, senza prestarvi la minima attenzione, buttarsi da quell'altezza fascinosa nel baratro di tutti i pericoli per consegnarsi senza alcuna resistenza in potere dei propri nemici e fra gli scherni e l'odio, mentre il mondo era giubilante; essere confitto ad una croce come un malfattore: è questo il vero amore? Era il vero amore: separarsi dai discepoli, abbandonandoli in un mondo che

per colpa sua li avrebbe odiati, cacciarli come pecore sbandate in mezzo a lupi voraci che avrebbero infierito su di essi con la loro sete di sangue: era mai questo amor vero? Cosa vuol dire quest'uomo? Cosa vuole da questi uomini semplici e onesti, anche se limitati, ch'Egli sta ingannando in un modo così tremendo? Perché continua a chiamare ciò amore? Perché muore senza confessare che li ha ingannati? E quindi muore con la pretesa che ciò è tuttavia amore - ahimè, mentre i discepoli con i cuori affranti ma con fedeltà commossa non osavano dare nessun giudizio sulla sua condotta, probabilmente perché Egli li aveva sopraffatti; poiché ogni altro uomo facilmente vede che se Egli per il resto si può considerare e scusare come un utopista, con i discepoli si comportò come un impostore! Eppure Egli era l'amore e tutto operò per amore, e voleva rendere gli uomini beati - e come? con il rapporto a Dio - poiché Egli era l'amore. Sì, Egli era l'amore, [132] ed Egli sapeva in sé e con Dio che portava un sacrificio di redenzione, che amava veramente i discepoli, amava l'intero genere degli uomini, ossia chiunque voleva essere salvo! L'errore fondamentale nella concezione puramente umana dell'amore è che l'amore è sottratto al rapporto a Dio, e con ciò al rapporto alla Legge di cui si parla quando si dice che «l'amore è la pienezza della Legge». Per uno strano malinteso si è forse inclini a pensare che l'amore del prossimo non debba sottrarsi al rapporto a Dio, ma lo possano l'amor profano e l'amicizia: come se il Cristianesimo fosse qualcosa a metà, come se non penetrasse tutte le situazioni, come se la dottrina dell'amore del prossimo non fosse calcolata per questo, e perciò capace d'informare l'amore e l'amicizia: mentre molti, per uno strano malinteso, forse credono che ci sia bisogno dell'aiuto di Dio soltanto per amare il prossimo - l'oggetto meno amabile -, come se nell'amor profano e nell'amicizia il poter sbrigarsi da sé fosse la cosa migliore: ahimè, come se qui l'intervento di Dio fosse un elemento perturbante e una disgrazia! Ma nessun amore e nessuna espressione deve in senso umano sottrarsi al rapporto a Dio (n. 8) .

L'amore è una passione del sentimento, ma in questo sentimento l'uomo deve anzitutto, anzi prima di rapportarsi all'oggetto dell'amore, rapportarsi a Dio, e con questo imparare l'esigenza che l'amore è la pienezza della Legge. L'amore è un rapporto ad un altro uomo o ad altri uomini, ma non è affatto e non può essere per nulla un accordo coniugale, amichevole, puramente umano e, per quanto fedele e ardente, un'intesa fra uomo e uomo. Chiunque il quale si rapporta all'amore, all'amato, all'amico, ai congiunti, deve anzitutto rapportarsi a Dio e all'esigenza di Dio. Appena si trascura il rapporto a Dio, rimane soltanto la determinazione puramente umana di ciò che essi intendono per amore, di ciò che vogliono esigere l'uno dall'altro, ed il loro reciproco giudizio in merito sarà soggetto al giudizio supremo. Non solo colui che appartiene completamente ad una vocazione divina [133] non deve appartenere ad una donna per non affogare nel piacere di essa; ma anche colui che nell'amore appartiene a una donna deve appartenere anzitutto e soprattutto a Dio: non deve cercare anzitutto di piacere alla moglie, ma aspirare anzitutto a che il suo amore sia gradito a Dio. Quindi non tocca alla moglie istruire il marito com'egli deve amarla, né il marito insegnare alla moglie o l'amico all'amico, o il congiunto al congiunto: ma è Dio che deve insegnare a ogni Singolo com'egli deve amare, qualora il suo amore debba rapportarsi a quella Legge di cui l'Apostolo dice: «L'amore è la pienezza della Legge». Da questo segue naturalmente che colui il quale ha un'idea mondana o puramente umana dell'amore, prenderà per egoismo e non-amore ciò che dal punto di vista cristiano è il vero amore .

Quando invece il rapporto a Dio determina ciò ch'è amore fra uomo e uomo, allora esso impedisce che l'amore si arresti in qualche inganno o illusione, mentre di certo a sua volta l'esigenza dell'abnegazione e del sacrificio diventa infinita. L'amore che non parla a Dio, che non ha come unica misura quella di portare l'amante ad amare Dio, tale amore si arresta al giudizio puramente umano di ciò ch'è amore, il sacrificio dell'amore e la dedizione; esso si arresta e schiva con ciò la possibilità dell'ultimo orrore del

più spaventoso conflitto: che nella situazione di amore c'è una differenza infinita nell'idea di ciò ch'è l'amore. Dal punto di vista puramente umano questo conflitto non può mai accadere, poiché dal punto di vista puramente umano la concezione fondamentale di cos'è l'amore è essenzialmente comune. Solo dal punto di vista cristiano è possibile il conflitto, poiché c'è conflitto fra il punto di vista cristiano e quello puramente umano .

Però il Cristianesimo sa come uscire da questa difficoltà e mai nessuna dottrina ha imparato ad essere così salda nell'amore come il Cristianesimo. Esso insegna, immutato e incrollabile, proprio a vantaggio degli amanti, a mantenere l'idea di ciò ch'è l'amore, fino ad essere disposti ad accettare, come ricompensa del loro amore, [134] di essere odiati dall'amato - poiché c'è una differenza infinita fra ciò che l'una e l'altra parte intende per amore. Comportarsi secondo l'idea che l'amato ha dell'amore è, dal punto di vista umano, amare, e se lo si fa si è amati. Ma ciò che urta contro l'idea puramente umana di cos'è l'amore è di negare il desiderio, e pertanto ciò che l'amante può in senso puramente umano desiderare, e ciò per mantenere l'idea di Dio: questo è un conflitto. Che un uomo possa essere tanto amato da un altro uomo da essere di ostacolo, questo la concezione puramente umana dell'amore non lo potrà mai capire. Eppure dal punto di vista cristiano questo è possibile, poiché essere amati in tal modo può essere impedimento per il rapporto a Dio degli amanti. Ma allora che cosa si deve fare? Le contestazioni dell'amato certamente non giovano molto, perché esse non fanno che renderlo più amabile - e quindi l'amato sarà ancor più ingannato. Il Cristianesimo sa come eliminare il conflitto senza togliere l'amore, esige soltanto il sacrificio (ch'è in molti casi il più duro possibile, comunque sempre molto duro): accettare di essere odiati come ricambio dell'amore. Quando un uomo è amato in modo ammirevole, ma sta per mettere in pericolo il rapporto a Dio allora c'è il conflitto; ma dove c'è il conflitto, si esige anche il sacrificio, e tale che la concezione puramente umana dell'amore neppure sospetta. Infatti la massima cristiana è che «amare in verità se stesso è amare Dio».

In verità amare un altro uomo (anche se si sarà odiati) aiutare un altro uomo ad amare Dio o nell'amare Dio .

Questo è certamente molto facile da capire; nel mondo invece ciò provoca grandi difficoltà, perché è una concezione opposta di ciò ch'è l'amore, una concezione umana puramente mondana ed insieme svolta con intelligenza e poesia, o [135] spiega che quanto interessa il rapporto a Dio è pura immaginazione, goffaggine, oppure tace nell'amore il rapporto a Dio. Come ai nostri tempi si cerca in molti modi di liberare l'uomo da tutti i vincoli, anche da quelli vantaggiosi, così si cerca di svincolare i rapporti sentimentali fra uomo e uomo dal legame che li unisce a Dio e li lega nel tutto in ogni espressione della vita .

Si vuole, così, nel campo dell'amore, insegnare agli uomini qualcosa di completamente nuovo, per il quale la Sacra Scrittura, che ora sarebbe sempre più «invecchiata», ha pur un'espressione caratteristica: si vuole insegnare la libertà agli uomini che «sono senza Dio nel mondo» [Efesini 2,12]. L'epoca abominevole della schiavitù è ormai passata; si crede di progredire ulteriormente grazie all'abominio di eliminare la servitù dell'uomo rispetto a Dio, al quale invece ogni uomo appartiene - non per la nascita, ma per la creazione dal nulla - come servo di Dio, come mai nessun schiavo è appartenuto ad un signore terreno il quale pur ammette che i pensieri e i sentimenti sono liberi: ma l'uomo appartiene a Dio in ogni suo pensiero, anche il più segreto, in ogni suo sentimento anche il più occulto, in ogni suo movimento, anche il più intimo. Tuttavia si pensa che questa servitù sia un peso importuno e perciò in un modo più o meno manifesto si pensa di deporre Dio per mettere l'uomo - nei diritti dell'uomo? no, non è questo che ci vuole, Dio questo l'ha già fatto - bensì nei diritti di Dio; il posto è però ancora vacante da quando Dio è stato congedato. Ecco la ricompensa per un simile sacrilegio: l'uomo per questa via riuscirà quanto prima a trasformare l'esistenza in dubbio o in un vortice. Cos'è in generale la legge, cos'è l'esigenza della legge per un uomo? Certo, questo lo devono stabilire gli uomini. Quali uomini? Qui comincia il dubbio. Poiché nessun

uomo è essenzialmente superiore ad un altro uomo, ecco che allora tutto è affidato all'arbitrio: con quale uomo voglio accordarmi per determinare il Bene supremo, a meno che tu in un modo ancor più arbitrario, non creda me stesso in grado di trovare una nuova definizione e qualcuno che la condivida. Ma dipende ancora dal mio arbitrio assumere come esigenza della legge [136] oggi una cosa e domani un'altra. O forse anche l'esigenza della legge dev'essere l'accordo plebiscitario di tutti gli uomini ai quali allora il Singolo deve inchinarsi? Eccellente, chissà che non sia possibile trovare il posto e il momento determinato per un simile plebiscito universale (per tutti i vivi - tutti - ma allora i morti?); ed anche se ciò fosse possibile, è però impossibile che tutti siano d'accordo su una stessa cosa. Oppure è sufficiente l'accordo di una massa, di un certo numero di voci, per la decisione? Inoltre, se l'esigenza della legge si riduce ad una decisione puramente umana (quindi non lasciata ai singoli uomini perché allora si ricadrebbe nel puro arbitrio, come si è dimostrato), come potrebbe il Singolo cominciare ad agire? Oppure si lascerà al caso stabilire dove cominciare, invece che ognuno faccia il proprio inizio? Per poter cominciare ad agire, il Singolo deve sapere dagli «altri» qual è l'esigenza della legge; ma ognuno di questi altri deve a sua volta, come Singolo, sapere dagli «altri» quel che la legge esige. A questo modo tutta la vita umana si trasforma in una grande scusa - è questa forse la grande, incomparabile impresa, il capolavoro del genere umano? La categoria «gli altri» rimane fantastica e determinare l'esigenza della legge con uno sforzo di fantasia è un falso allarme. E se questo immane lavoro del plebiscito universale (n . 9) non è portato a termine in una sera ma è trascinato di generazione in generazione, allora toccherà al caso stabilire quando il Singolo deve cominciare, ossia tutto, per così dire, si ridurrà ad un gioco .

Alcuni allora cominciarono col principio, ma morirono prima della metà del cammino; altri cominciarono a mezza via, ma morirono prima di vedere il termine, la fine della storia! (n. 10). Forse allora si riuscirà completamente a sapere qual è l'esigenza

della legge? [137] Peccato che la vita umana non possa cominciare, perché è già passata, e quindi tutti gli uomini sono stati completamente all'oscuro dell'esigenza della legge. Se fra sette uomini, che sono tutti indiziati di aver commesso un delitto, il settimo dicesse: «Non sono stato io, sono stati gli altri», gli altri si intendono i rimanenti sei, e così per gli altri. Ma se tutti e sette, ognuno in particolare, dicesse: «Sono stati gli altri» - come la mettiamo? C'è forse una specie di fata Morgana che ha raddoppiato quei sette e vuol darci a intendere che c'erano ancora molti altri, benché fossero indiziati soltanto quei sette? Così anche quando tutti gli uomini, e ciascuno in particolare, si mettono a dire «gli altri», creano l'illusione che il genere umano abbia una seconda esistenza fuori dell'esistenza reale: solo che qui è tanto difficile mostrare la falsità, dissipare l'illusione della profondità, dato che il genere umano è innumerevole .

Però la situazione è del tutto la stessa di quella che si sarebbe tentati di chiamare la favola dei sette e degli altri sette. La situazione è proprio questa quando l'esigenza della legge dev'essere una determinazione puramente umana: si cerca di cavarsela come con la trovata degli «altri» e ci si appoggia a vicenda con un po' d'accordo . C'è certamente una seconda esistenza del genere umano, ma non come una fiaba: è la sua esistenza in Dio; più esattamente, questa è la sua vera esistenza ove ogni Singolo riesce a sapere da Dio qual è l'esigenza della legge: l'esistenza reale è la seconda volta. Ma a che cosa assomiglia quella situazione confusa ora descritta? Non è forse una sommossa? O dovremmo esitare a chiamarla così perché in una certa epoca è tutta l'umanità responsabile, così che - si badi bene dobbiamo aggiungere ch'è una rivolta contro Dio? Oppure la moralità è subordinata al caso, al punto che basta che la massa faccia ingiustizia o che la facciamo noi tutti perché questa ingiustizia sia giusta? Una spiegazione come questa può essere soltanto una ripetizione del concetto di rivolta o della sua irrazionalità; [138] perché così, in ultima istanza, sono gli uomini che stabiliscono l'esigenza della legge, invece che Dio; colui che

dimentica questo è colpevole non solo di ribellione contro Dio ma anche di contribuire al sopravvento di questa ribellione. Infatti, se scoppiasse una simile ribellione, chi riuscirebbe a frenarla? Chissà che, con una nuova trovata, non ripeteremo l'errore della ribellione dicendo, ciascuno per proprio conto: «Io non ce la faccio a frenarla, tocca agli altri!». Il Singolo non si è forse impegnato con Dio a frenare la ribellione? - naturalmente non con consigli o dandosi importanza, non dominando per voler costringere gli altri a obbedire a Dio, ma obbedendo lui stesso, attenendosi assolutamente al rapporto a Dio e all'esigenza di Dio per esprimere con questo da parte sua che Dio esiste, ch'Egli è l'unico Signore ed invece lui, l'uomo, deve obbedire assolutamente. Nell'esistenza c'è energia e pensiero e verità e realtà quando tutti, e ciascuno in particolare, per così dire, partecipiamo i nostri ordini da Dio e li mettiamo in pratica, ciascuno per proprio conto. Poiché questi ordini sono uguali per tutti, si può anche supporre che un uomo riesca a saperlo da un altro, purché sia certo o abbastanza certo che quest'altro comunica la verità. Tuttavia questo sarebbe comunque un disordine, qualcosa che va contro l'ordine stabilito da Dio, poiché Dio - sia per la sicurezza, sia per l'uguaglianza e la responsabilità - vuole che ogni Singolo riesca a sapere da Lui l'esigenza della legge. Quand'è così, l'esistenza tiene perché in essa c'è Dio; non c'è nessuna confusione poiché ogni singolo non comincia con «gli altri» e quindi neppure con sotterfugi e scuse, ma col rapporto a Dio, e quindi sta saldo e resiste insieme, per quanto lo riguarda, alla confusione ch'è l'inizio della ribellione. Così è anche con la legge dell'amore. C'è energia e verità e consistenza nell'esistenza quando noi tutti, e ciascuno per sé, riusciamo a sapere da Dio qual è l'esigenza secondo la quale dobbiamo conformarci; e quando tutti del resto, e ciascuno per sé, ci difendiamo dalle confusioni degli uomini (di qui l'ovvia conclusione che se tutti lo facessero, non ci sarebbe nessuna confusione): [139] certo, se sarà necessario, ci dovremo difendere anche dall'amato, dall'amico, dai parenti, che sono in particolare l'oggetto dell'amore, quando questi in

qualche modo vogliono confonderci o metterci su una strada sbagliata, ringraziandoli invece quando ci aiutano a camminare su quella buona. Badiamo a non dimenticarlo: non immaginiamoci né lasciamoci ingannare con idee imprecise e confuse sull'amore; consideriamo la spiegazione di Dio, indifferenti a quel che pensano o non pensano l'amato e l'amico, ma non indifferenti bensì vivamente preoccupati se non sono d'accordo con noi, però continuando ciononostante ad amarli . C'è veramente una lotta fra ciò che intendono il mondo e Dio per amore. E' abbastanza facile presentare un accordo apparente (come già è apparente nell'uso dello stesso termine: amore), invece è più difficile scoprire l'unità: ma questa difficoltà è inevitabile per conoscere la verità. Si sente spesso nel mondo l'espressione: la cosa più saggia è di badare a se stessi. L'espressione stessa dà la migliore idea del mondo: certamente è un buon mondo quello nel quale la saggezza è l'egoismo ovvero ciò che dà maggior vantaggio. Ma anche se il mondo considera l'egoismo come la cosa più saggia, non segue affatto che per questo in compenso sia la cosa più nobile. Questo anche il mondo lo ammette, solo che il mondo non comprende cosa è l'amore. E' ancora facile produrre un'unità apparente fra Dio e la concezione che il mondo ha dell'amore: essa si vede nell'uso dell'espressione stessa secondo cui l'amore è qualcosa di nobile. Qui però c'è un equivoco. A che serve esaltare l'amore come cosa nobile, ciò che fa anche il Cristianesimo, quando il mondo per amore intende una tutt'altra cosa, quindi anche della nobiltà ha una tutt'altra idea? No, se il mondo vuol essere chiaro, deve dire: [140] «Non solo l'egoismo è la cosa più saggia, ma se vuoi essere amato dal mondo, se vuoi ch'esso esalti il tuo amore e te come l'uomo nobile, allora tu devi dal punto di vista cristiano essere egoista, poiché ciò che il mondo chiama amore è egoismo». La differenza che il mondo fa è appunto questa: quando qualcuno vuole stare da solo ad essere egoista, allora chiama il mondo egoismo; ma se riesce ad avere nell'egoismo altri colleghi egoisti, ecco che il mondo è diventato l'amore. Più in là il mondo non riesce ad andare per definire cos'è l'amore, perché non ha come

intermediario né Dio né il prossimo. Ciò che il mondo onora con il nome di amore ed ama è la comunità dell'egoismo. La comunione esige anche sacrificio e dedizione da colui che entra in tale comunione, esige ch'egli sacrifichi una parte del proprio egoismo per mantenere l'amor proprio collettivo ed esige ch'egli sacrifichi il rapporto a Dio per attenersi all'associazione che esclude Dio, o al massimo l'accetta per salvare le apparenze. Dio invece intende per amore l'amore che si sacrifica, un amore che si sacrifica in senso divino, che sacrifica tutto per far posto a Dio, anche se il sacrificio diventa ancor più pesante perché nessuno lo capisce: ciò che in un altro senso fa parte del vero sacrificio. Il sacrificio infatti, come lo comprendono gli uomini, ha nell'applauso degli uomini la sua ricompensa, e per questo non è vero sacrificio, il quale dev'essere assolutamente senza ricompensa. Nel capire l'espressione dell'Apostolo che l'amore è la pienezza della Legge, non dobbiamo perciò consentire al discorso superficiale che quando l'uomo ha veramente amore sarà anche amato dagli uomini. Egli preferirebbe essere tacciato di egoismo, proprio perché non vuole amare gli uomini nel modo in cui essi si amano egoisticamente. La situazione è questa: il più alto grado di egoismo anche il mondo lo chiama egoismo; l'amore di associazione il mondo lo chiama amore; un amore nobile, generoso, umanamente coraggioso, che tuttavia non è ancora quello cristiano, il mondo lo schernisce come stupidità; [141] ma l'amore cristiano è dal mondo odiato, disprezzato e perseguitato. E non mettiamoci a far combutta giocando con gli equivoci, col dire: così va il mondo, ma le cose vanno diversamente con i cristiani. In realtà questo è completamente vero; ma se ogni barzelletta è cristiana, se la Cristianità battezzata è fatta di schietti cristiani, allora il «mondo» non esiste in terra cristiana, la quale in ogni caso si può dimostrare dalla lista dei campanari e degli assistenti di polizia.

No, c'è veramente contrasto fra ciò che Dio e il mondo intendono per amore. O, quant'è entusiasmante combattere per i focolari e per la patria! Allora anche combattere per Dio; ed è ciò

che fa colui che davanti a Dio, alla sua presenza, mantiene il rapporto a Dio e al suo concetto di cos'è l'amore! E' vero certamente, Dio non ha bisogno di nessun uomo; né ha bisogno dell'intero genere umano o dell'universo, che in ogni momento è davanti a lui come il nulla da cui Egli l'ha creato. Ma davanti a Dio combatte colui che combatte la buona battaglia per esprimere che Dio esiste ed è il Signore, alla cui Parola tocca obbedire assolutamente .

Il rapporto a Dio è il segno distintivo dal quale si conosce che l'amore per gli uomini è autentico. Appena la situazione amorosa non mi porta a Dio e appena io nella situazione amorosa non porto a Dio gli altri uomini, anche se essa portasse la massima fortuna e felicità dell'istinto, anche se fosse il massimo bene terreno degli amanti, non sarebbe però vero amore. Questo il mondo non vuole mai metterselo in testa, cioè che Dio non è semplicemente il terzo in ogni rapporto d'amore, ma è in fondo l'unico oggetto amato: non è l'uomo ch'è amato dalla moglie, ma è Dio, ed è la moglie che con il marito è aiutata ad amare Dio e viceversa, e così per il resto. La concezione puramente umana dell'amore non può andare oltre la reciprocità: che l'amante è l'amato e l'amato l'amante. Il Cristianesimo insegna che un siffatto amore non ha ancora trovato il suo vero oggetto: Dio. Per avere l'amore occorrono tre cose: l'amante, l'amato, l'amore: ma l'amore è Dio. [142] E perciò amare un altr'uomo è aiutarlo ad amare Dio, e l'essere amati è avere quest'aiuto . Il discorso del mondo sull'amore fa confusione. Quando si dice a un giovane che esce nel mondo: «Ama e sarai amato», questo sarebbe completamente vero se il cammino che gli è stato consigliato fosse per l'eternità, nella terra della perfezione. Ma il giovane deve uscire nel mondo e perciò è un imbroglio parlargli così senza ricordargli anche di attenersi a Dio per sapere cos'è l'amore; se egli non ha appreso da Dio la stessa cosa (ahimè, ma allora il giovane sarebbe entrato in una terra di perfezione!), ha tutt'altra idea. Se Cristo non fosse stato l'amore e l'amore in Lui la pienezza della Legge, sarebbe forse stato crocifisso? Se avesse ribassato sull'esigenza ch'egli

presentava e si fosse messo d'accordo con coloro che facevano dell'amore una tutt'altra cosa dalla pienezza della Legge in senso divino; se invece di essere per amore il Maestro e il Salvatore del mondo avesse modellato l'idea dell'amare secondo la concezione del mondo: non sarebbe stato forse amato ed elogiato da tutti, oppure od anzi (oh, pazzia orrenda!) idolatrato dai suoi seguaci? Se gli Apostoli non avessero mantenuto che l'amore è la pienezza della Legge e quindi è ben tutt'altro dal risultato di accordi umani e dalla partecipazione a convegni umani; se non avessero mantenuto che bisogna amare gli uomini in quel senso, senza volersi adattare all'idea che il mondo ha dell'amore: sarebbero forse stati perseguitati? Poiché ciò che il mondo ama e chiama amore non è altro che un compromesso e un consenso terreno con la mondanità, perché tale amore appunto, dal punto di vista dell'eternità, è un compromesso. Chi mai è stato tacciato di egoista, se non colui che realmente si è attenuto all'esigenza di Dio e, fedele a questa, ha amato gli uomini, continuando ad amarli anche se perseguitato e misconosciuto? [143] Non è naturale anche che il mondo vada in bestia perché qualcuno è amato di più di un simile uomo, uno che per amore ha un simile amore per gli uomini? Quando qualcuno non aspira che a vantaggi terreni, certamente se la prende col mondo se non riesce a trovare un amico; perché a quel prezzo è facile essere amati, avere amici, averne molti o pochi con i quali fare comunella insieme! Ma quando un uomo s'impegna assolutamente, con sacrificio di tutto, fino a ridursi in povertà, ad essere disprezzato, cacciato dalla Sinagoga (n. 11) per attenersi a Dio nell'amare gli uomini: allora, prova a mettere un avviso sui giornali che tu cerchi un amico, ma aggiungi le condizioni ed anche metti la postilla che non c'è vantaggio di sorta: è difficile che tu trovi qualcuno. Noi ci meravigliamo che Cristo abbia scelto per Apostoli quei pover'uomini: però, prescindendo dal fatto che quell'umile condizione era decisiva per la loro elezione - inoltre, più umile era l'Apostolo come uomo e più forte sarebbe stata in lui la pressione dell'autorità divina a lui concessa -, forse che quasi non è più

strano che Cristo sia riuscito ad averli, che quindi sia riuscito a raccogliere una compagnia di undici la cui destinazione era di tenersi pronti per essere flagellati, perseguitati, scherniti, crocifissi, impiccati, e che nello stesso tempo non potevano adularsi a vicenda ma aiutarsi l'un l'altro ad umiliarsi davanti a Dio? Forse che questo non suona come uno scherzo atroce per ciò che il mondo intende per amore; ma ciò non potrebbe anche suonare come un utile risveglio se qualcuno, al nostro tempo quando si formano tante società, annunziasse ch'egli pensa a fondare una simile associazione dell'amore? Il mondo infatti può capire che qualcuno sia disposto a tutti i sacrifici, se poi una masnada di gente può con tutta comodità trarre vantaggio dai suoi sacrifici; naturalmente c'è nel mondo questo tipo di partecipazione, che bada al vantaggio e per niente al lavoro .

E' chiaro che la vera partecipazione si trova anche su questa terra, ma essa sarà odiata e perseguitata dal mondo. [144] Prova, immagina un uomo (e non è necessario che l'immagini dotato della perfezione che ha distinto quei Gloriosi i quali, perseguitati dal genere umano, sono diventati la sua gloria), immagina un uomo che è stato o divenuto così infelice che i beni della terra e i vantaggi terreni avevano perso ai suoi occhi ogni attrazione: infelice al punto di essere «stanco di sospirare» [Salmi 6,7], come leggiamo nella Sacra Scrittura dell'infelice Sara (Tobia 3,11) (n. 12), «tanto afflitta che voleva impiccarsi». Immagina che allora, nel momento più nero della tribolazione, vedesse chiaramente - nonostante tutta la sua infelicità che certamente non è stata alleviata - che anche se guadagnasse tutti i beni della terra, il loro possesso, con il richiamo ad un lieto godimento, gli ricorderebbe dolorosamente la sua miseria, che l'ostilità della terra non potrebbe neppure aumentare, dal momento che quest'ultima gli sarebbe semmai gradita, accordandosi con il suo stato d'animo, così come un tempo grigio piace alla malinconia: sarebbe egli contento del suo stato? Immagina che per costui diventasse chiaro che tuttavia il Bene supremo gli restava come compito, cioè la volontà di amare gli uomini, di servire il bene, di servire la verità

unicamente per amore della verità, l'unica cosa che veramente può stimolare la sua anima preoccupata e dargli il piacere di vivere per un'eternità; immagina che esista al mondo un uomo simile e vedrai che se la passerà male, non guadagnerà l'amore del mondo, non sarà capito, non sarà amato dal mondo. E nella misura in cui gli uomini appartengono più o meno al mondo, vedrai che alcuni lo rimprovereranno, altri rideranno di lui, altri vorrebbero sbarazzarsi di lui perché si sono accorti del pungolo, altri lo invidieranno o non lo invidieranno, altri si sentiranno attratti da lui ma anche respinti; alcuni lavoreranno contro di lui ma si terranno pronti ad onorarlo dopo la morte; alcuni giovani con sentimento femminile si sentiranno trascinati da lui ma, appena saranno cresciuti un poco, non lo capiranno più - il mondo senza veli e senza peli lo tacerà di amor proprio, perché non ha procurato nessun vantaggio terreno né a sé né ad altri, neppure ad un solo uomo. Migliore il mondo non è. Il massimo ch'esso riconosce ed ama è, quando ci riesce: [145] amare il bene e gli uomini, però in modo che nello stesso tempo si possa arrangiare qualche vantaggio per sé e per gli altri. Anche con la migliore buona volontà - si fa per dire! - il mondo non capisce più in là: fa' un passo più in là, ed avrai perduto l'amicizia e l'amore del mondo. Così è il mondo ed il suo amore. Nessun osservatore che con un alcolimetro verifichi il grado alcolico di un liquore può calcolare quanti gradi esso contenga con maggior sicurezza di quanto io non attesti per questa concezione che il mondo ha dell'amore: essa non è del tutto perfida, come alle volte si mormora, neppure perversa, ma è buona e cattiva fino ad un certo punto. Ma è questo «fino ad un certo punto» che dal punto di vista cristiano è il male. Non diciamo questo per giudicare, non perdiamo tempo per questo. La nostra riflessione cerca soltanto, con l'aiuto del pensiero e con un po' di conoscenza degli uomini, di smascherare gli inganni, di far capire le parole dell'Apostolo nelle situazioni della vita quotidiana dove gli inganni sono di casa. Non c'è bisogno di molto tempo per essere ingannati: questo può avvenire subito e poi durare a lungo, ma occorre tempo per

accorgersi dell'inganno. Certamente è più facile immaginarsi cos'è l'amore e compiacersi in quest'immaginazione; è molto più facile in quattro e quattr'otto allestire una compagnia dell'egoismo ed essere alla fine da essa stimato e onorato: niente di più facile, ma niente anche di più pericoloso. Ma se l'ultimo e supremo tuo scopo è di rendere la vita facile e socievole, allora non impegnarti mai col Cristianesimo, fuggilo, poiché esso vuole esattamente l'opposto, ti renderà la vita difficile e ti lascerà solo con Dio (n. 13). Nessun uomo veramente serio si stancherà di combattere le illusioni, poiché come pensatore temerà più di tutto di essere in errore, per quanto sia comoda l'occasione e buona la società: come il cristiano teme più di tutto di perdersi senza saperlo, per quanto l'ambiente e la società siano seducenti e brillanti . [146] Che una siffatta arroganza non abbia niente a che fare con l'amore, si vede facilmente e speriamo che nessuno pensi diversamente .

Ma non è sempre così, e qui abbiamo un esempio dell'illusione, quando a decidere è il giudizio umano. Se all'arrogante venisse in mente di chiamare ciò amore, si dovrebbe protestare, poiché non si tratterebbe neppure di un'illusione; questa si presenta soltanto quando gli altri desiderano di diventare oggetto di quest'arroganza: questa la considerano amore e l'arrogante amabile. Senza pretendere di conoscere molto gli uomini, non è difficile mostrare situazioni della vita ove la posizione dell'uomo è tale che gli altri non si compiacciano di vivere con lui, anzi non vantino il suo amore quando, in nome dell'amore, egli non pretenda di esigere tutto da essi. Ci sono anche uomini che in fondo identificano l'amore col servilismo. Costoro vogliono proprio che colui che amano e prediligono sia un tiranno "esigente". Altri hanno dimenticato, in modo disumano, che ogni uomo deve impegnarsi per l'uguaglianza divina comune a tutti gli uomini: perciò - si tratti di uomo o donna, poco o molto intelligente, signore o servo, mendicante o ricco - la situazione fra uomo e uomo non dev'essere mai che uno adora e l'altro è adorato. Questo si vede così facilmente che forse si pensa come cotesta vergogna possa nascere soltanto dall'abuso della

superiorità, quindi da parte di chi è eminente. Ahimè, essa può spuntare anche nel debole il quale la desidera al fine di avere una specie d'importanza per l'eminente. Se togli l'uguaglianza dell'eternità e la sua divina elevazione, ammetti cioè ch'essa sia dimenticata, ecco allora la donna debole rispetto al marito che le è superiore, il povero gramo e tuttavia vanitoso rispetto al vero eminente, il nullatenente e tuttavia avido dei beni terreni rispetto all'«onnipotente», il più subordinato e però assetato di comodità rispetto al padrone: costoro non conoscono altra [147] espressione all'infuori di quella della soggezione e dell'abbandonarsi a se stessi. Ed allora essi, poiché non "vogliono" conoscere nulla di superiore, non lo conoscono affatto, ed essi stessi desiderano questa vergogna, la desiderano con tutta la passione. Il loro desiderio è di essere per i potenti, e altro desiderio non hanno che quello di mettersi in soggezione. Non si è vista forse qualche ragazza umiliarsi in modo disumano e supplicare l'idolo del suo amore, desiderando da lui soltanto una cosa: ch'egli, in modo disumano, esiga tutto da lei?, elogiando in questa situazione il suo amore, invece di capire che davanti a Dio tutte queste differenze fra uomo e uomo non sono che uno scherzo, una vanità spesso causa di perdizione? E chissà che questa ragazza chiamerebbe ciò egoismo, se l'amato cercasse di farglielo capire? Non si è visto che l'uomo debole e (dimentico di Dio) inferiore non ha che un unico desiderio, quello di gettarsi nella polvere ai piedi del sovrano - per esistere per lui, con un solo desiderio: che il padrone passi sopra di lui, per aver così la gioia di esaltare la bontà di cuore e l'amore clemente del sovrano? Non si sono visti dei vanitosi, dimentichi completamente di Dio, desiderare soltanto qualche relazione con l'eminente, disposti a considerare un segno del suo amore anche la cosa più vile? E se costui non lo vuole, se anzi vuol prevenirlo aiutandolo a trovare quella beata uguaglianza davanti a Dio, allora questo è tacciato di egoismo. Oh, quando da un uomo anzitutto si toglie l'eternità, o l'eternità è come se non ci fosse - essa che può raffreddare tutte le esaltazioni malsane fra uomo e uomo, ma può anche infiammare l'anima quando le cose temporali stanno per

raffreddarla -; quando da un uomo si toglie l'eternità, allora ci si può aspettare di tutto, anche che chiami amore la cosa più vergognosa, desiderando anche di essere l'oggetto di questa vergogna. Si può in modo disumano rendersi indispensabili col proprio potere, ma si può anche in modo disumano rendersi indispensabili con la propria impotenza e pertanto chiamare amore, con un servilismo da pezzente, l'arroganza altrui . Ma l'esigenza dell'eternità non può dispensare un uomo dall'osservare [148] la Legge di Dio, anche se tutto il mondo lo volesse, anche se tutto il mondo volesse amare la sua tirannia e fraintendesse il suo amore, perché è forse passando attraverso la disperazione che il disperato può insegnare di attenersi a Dio, invece di nuocere col servilismo alla propria anima (n. 14). L'esigenza dell'eternità deve impedire all'amore d'indugiare in qualche illusione o di autosoddisfarsi con qualche illusione: non ci sarà scusa alcuna se è l'uomo stesso che desidera chiamare ciò amore ed essere amati dalla tirannia. E' Dio che ha depresso l'amore nell'uomo ed è Dio che deve stabilire ciò che in ogni caso è amore . Ma quando poi l'amico, l'amato, gli amati, i congiunti osservano che tu vuoi imparare da Dio cos'è l'amore, invece di impararlo da loro, allora forse ti diranno: «Risparmiami, lascia perdere questo fanatismo, perché te la prendi tanto sul serio? ma considera le esigenze, e noi vivremo lieti e contenti, passeremo la vita in amicizia e gioia». E se tu credi a queste suggestioni della falsa amicizia, allora sarai amato, sarai lodato per il tuo amore. Ma se tu non vuoi, se non vuoi, amando, essere un traditore verso Dio e verso te stesso o verso gli altri, allora devi rassegnarti ad essere chiamato egoista. Infatti la tua convinzione che amare se stessi in verità è amare Dio e che amare un altro uomo è aiutarlo ad amare Dio, questa tua convinzione forse non interessa affatto il tuo amico. Egli osserva bene che se la tua vita si rapporta veramente all'esigenza di Dio, essa contiene, anche se tu non dici nulla, un'ammonizione, un'esigenza per lui - ed è questo ciò che si vuole eliminare. La ricompensa per questo è l'amicizia e il buon nome di un amico. Nel mondo i vantaggi terreni hanno il sopravvento a tal punto che,

quando si parla di una falsa amicizia, subito si pensa all'inganno per vantaggi terreni oppure alla truffa dei beni terreni. Questa non è certamente né l'intenzione né il pensiero del tuo amico. [149] Egli vorrebbe solo ingannarti nel rapporto a Dio, e che tu, come amico, l'aiutassi a ingannare se stesso: allora egli nell'inganno ti sarebbe fedele per la vita e per la morte. Quando si parla della falsità del mondo si pensa subito che l'inganno riguardi i beni terreni, le illusioni di grandi attese, che si scherniscano i piani audaci; ma il pericolo maggiore è quando qualcuno si comporta da gentiluomo, quasi più di quanto sia lecito: si pensa di rado a questa falsità pericolosissima, cioè che il mondo con la sua sincera amicizia (poiché la falsa amicizia può ingannare anche per quanto riguarda i beni temporali) voglia insegnare a qualcuno a dimenticarsi di Dio. Si parla di non fare un patto col diavolo, e se si domanda quali sono i vantaggi che si ricevono in compenso, si sente parlare di potere, di onori e soddisfazione, di piaceri e cose simili. Ma che con un simile patto si ottenga di essere amati dagli uomini, di essere portati in palma di mano per il proprio amore, a questo né si pensa né si bada.

Così stanno le cose - ma c'è anche il caso opposto, cioè che coloro che nell'amore a Dio amano gli uomini sono odiati dal mondo. Come il mondo, offrendo potere e forza, ha voluto tentare un uomo a dimenticare Dio, e poi a sua volta tratta il medesimo uomo come un relitto perché ha resistito alla tentazione: così anche il mondo lo tenta offrendo la sua amicizia, ed a sua volta l'odia perché non ha voluto essere un suo amico. Dell'eterno, dell'esigenza divina dell'amore, il mondo non vuol sentir parlare; tanto meno di esprimerlo nella vita. Ma chissà che il mondo perciò non si riconosca egoista?

Nient'affatto. E allora il mondo che fa? Il mondo dice che è egoista chi vuole attenersi a Dio. La scappatoia è vecchia: sacrificare qualcuno, così che tutti gli altri ne abbiano vantaggio. Infatti in questo Dio e il mondo sono d'accordo, cioè che l'amore è la pienezza della Legge; la differenza è che il mondo per Legge intende un suo prodotto e per amoroso colui che si trova

d'accordo e si comporta di conseguenza. Quanti uomini non si sono perduti per l'amore di una ragazza inteso in senso divino, e perduti proprio per questo che l'uomo, ingannato per il suo rapporto a Dio, si mostrò troppo fedele con essa, [150] mentre essa in ricambio non finiva mai di portare alle stelle il loro amore? Quanti non sono stati rovinati dai parenti e dagli amici? (n. 15) - mentre questa rovina sembrava inesistente, dato ch'egli era appunto lodato e amato per quest'amore del genere umano e degli amici? Quanti non sono stati rovinati da qualche contemporaneo, da un contemporaneo che in compenso idolatrava il loro carattere gentile, tanto gentile che riuscì a far loro dimenticare il rapporto a Dio e a trasformarli in un oggetto di chiasso, di divertimento, di sfacciata ammirazione, senza percepire il minimo cenno di qualcosa di superiore. Poi, per porre un'altra questione veramente seria, e nello stesso tempo senza riferirci al supremo Modello (n. 16), accontentiamoci di uno più modesto, anche se purtroppo sufficiente nella cosiddetta Cristianità: perché quel semplice Saggio dell'antichità fu accusato di egoismo e di leggerezza e condannato a morte si difese paragonandosi a un «tafano» nello stesso momento in cui si chiamava un «dono di Dio» (n. 17) perché amava tanto i giovani? Non è stato forse perché, come poteva farlo un pagano, egli aveva amato gli uomini in un senso più elevato, cioè perché aveva fatto opera di risveglio, senza lasciarsi affascinare dalla temporalità o da qualche uomo, senza chiacchiere o ribellioni in comunella di amici e accordi con altri, con qualche contemporaneo, preferendo apparire l'egoista e l'ironista che nessuno amava? E per ultimo, egli non amava forse i giovani perché vedeva in essi una ricettività del divino che facilmente poi si perde con gli anni, negli affari e negli impegni, nell'amore e nell'amicizia, nella schiavitù dei giudizi puramente umani e delle esigenze del tempo? Quindi Socrate, grazie all'eternità e a «un certo che di divino», aveva impedito al suo amore per gli uomini d'impantanarsi nell'autoinganno o nell'illusione: quindi, attenendosi strettamente all'esigenza, egli era stato un'esigenza per gli uomini .

Perciò se tu in qualche modo, sia pure nella fragilità umana, vuoi cercare di praticare le parole dell'Apostolo [Romani 13,10] [151] che «l'amore è la pienezza della Legge», allora sta' alla larga dagli uomini! Forse nel senso che non li devi amare? Oh, che assurdità! come potrebbe allora l'amore essere la pienezza della Legge? Bada invece che non sia più importante per te l'apparenza di amarli invece di amarli, oppure di essere amato invece ch'essi si amino l'un l'altro: ch'essi non perdano il Bene supremo perché tu non tolleri di essere tacciato di egoismo! Per dimostrare il tuo amore, non appellarti al giudizio che gli uomini fanno di te, poiché il giudizio degli uomini vale tanto quanto si accorda col giudizio di Dio: diversamente gli uomini sono soltanto tuoi complici! Impara e insieme non dimenticare mai che l'amore fra uomo e uomo non può né deve essere completamente felice, ma può essere completamente sicuro! Infatti, in senso divino, anche l'amore più felice fra uomo e uomo ha il pericolo, al quale la concezione puramente umana dell'amore non bada: il pericolo che l'amore terreno possa diventare troppo violento, sì da disturbare il rapporto a Dio; il pericolo che il rapporto a Dio, quando umanamente parlando è tutta pace e quando, per quanto possiamo vedere, non c'è alcun pericolo, possa esigere il sacrificio

dell'amore più felice. E dalla possibilità di questo pericolo segue che, anche nel rapporto d'amore più felice, devi sempre stare all'erta - anche se non temi di stancarti dell'amato né l'amato di te -, ma devi preoccuparti soltanto di non dimenticare Dio, né l'amato né tu. E dalla possibilità di questo pericolo segue, per ricordare l'introduzione a questa riflessione, quant'è difficile, in senso cristiano, promettere l'amore quando il mantenere la promessa può portare all'essere odiati dall'amato. Dio soltanto, che rimane immutabile, è anche l'unico vero oggetto dell'amore; Egli è sempre felice e sempre beato nell'amare: tu non ti devi preoccupare, ma soltanto vegliare in adorazione . [152] "L'amore è la pienezza della Legge". Ma la legge è un cumulo inesauribile di precetti: come possiamo venirne a capo? Allora concentriamo questa massa nel punto decisivo. L'esigenza della Legge deve

infatti essere doppia: "in parte un'esigenza d'interiorità, in parte un'esigenza di costanza" .

Qual è l'interiorità richiesta? Anche la concezione puramente umana dell'amore esige interiorità, dedizione, sacrificio, ma in modo puramente umano. La dedizione dell'interiorità è di soddisfare con ogni sacrificio all'idea che l'amato ha [dell'oggetto] dell'amore, oppure di arrischiare, sotto la sua responsabilità, a voler rischiare di decidere cos'è l'amore. Ma in senso divino l'amare se stesso è amare Dio, ed amare un altro uomo è aiutarlo ad amare Dio. Qui dunque l'interiorità non è definita puramente come un rapporto d'amore, ma come il rapporto a Dio. L'interiorità che si esige è allora quella dell'abnegazione, che non si può definire con l'idea che dell'oggetto dell'amore ha l'amato ma con l'aiutare l'amato ad amare Dio. Quindi il rapporto dell'amore come tale esige sacrificio. L'interiorità dell'amore consiste quindi nel sacrificarsi, senza quindi esigere nessuna ricompensa. Anche la concezione puramente umana dell'amore insegna che l'amore non esige nessuna ricompensa - solo ch'esso vuole essere amato: come se questo non fosse una ricompensa, come se tutta la situazione non fosse all'interno della determinazione del rapporto fra uomo e uomo. Ma l'interiorità dell'amore cristiano è disposta, come compenso del suo amore, ad essere odiata dall'amato [l'oggetto] . Questo dimostra che quest'interiorità è un puro rapporto a Dio, che non ha alcun compenso, neppure quello di essere amata: così essa appartiene completamente a Dio, o in essa l'uomo appartiene completamente a Dio. L'abnegazione, l'autodominio, l'autosacrificio, che siano un progetto dentro la realtà temporale e la sfera puramente umana, non sono veramente cristiani: [153] è come uno scherzo in confronto della vera serietà cristiana, è come un primo prologo alla serietà cristiana. Si vuole sacrificare questa o quella cosa e tutto, sperando però di essere compresi, e con questo si rimane nel giro del pensiero degli altri che possono riconoscere e rallegrarsi di quei sacrifici; si vuol lasciare tutto sperando insieme di essere compresi dagli altri. Il gesto del sacrificio diventa allora apparente, si fa finta di abbandonare il

mondo ma si rimane ingolfati in esso. Non vogliamo affatto sminuire questo, anche se tale tipo di sacrificio puramente umano è forse piuttosto raro. Ma, dal punto di vista puramente cristiano, esso resta a mezza via. Esso porta in alto, perché umanamente parlando il sacrificio porta in alto, si sbarazza di tutto per salire a questo posto elevato. Ma lo stare su questo posto elevato (perché è vero che il sacrificio è elevatezza) è oggetto di accusa e di disprezzo, di odio, di scherno, peggio quasi della abiezione più abietta. Quindi raggiungere il posto elevato con sforzi sovrumani e mantenersi in modo che tutti vedano che si sta al livello più basso del disprezzo: ecco cos'è il sacrificio in senso cristiano, ed è insieme, dal punto di vista umano, pazzia. Uno solo vede com'è la vera situazione ed Egli non l'ammira, poiché Dio nei cieli non sta ad ammirare gli uomini. Invece, mentre il vero sacrificio non ha che un unico rifugio: Dio, ecco ch'egli a sua volta è come abbandonato da Dio perché capisce davanti a Dio che non ha nessun merito, ma capisce insieme che se si limitasse, dal punto di vista umano, a sacrificarsi la metà, gli uomini lo capirebbero benissimo, lo amerebbero, ed in un certo senso davanti a Dio il sacrificio sarebbe uguale, perché davanti a Dio nessun sacrificio ha merito alcuno. E' questo in senso cristiano il sacrificio, ma dal punto di vista umano è pazzia. Ecco cos'è l'amare in senso cristiano; se l'amare è la suprema felicità, sarà però la più dura sofferenza [154] qualora il rapportarsi a Dio non fosse la suprema felicità! La seconda esigenza della Legge è la costanza dell'amore nella lunghezza del tempo. Quest'esigenza è voluta anche dalla concezione puramente umana dell'amore; però l'esigenza cristiana è diversa, perché diversa è l'interiorità. L'esigenza di costanza nel tempo è che la stessa interiorità si conservi nella lunghezza del tempo, la quale è pertanto, in un certo senso, una nuova espressione dell'interiorità. Appena pensi che il tuo amare abbia fatto abbastanza o amato abbastanza, ecco che t'accorgi che il tuo amore sta per porre un'esigenza come se - per quanto il tuo amore sia disposto a sacrificarsi e a donarsi - ci fosse un limite, mentre in fondo si tratta di un'esigenza - ma l'amore è la pienezza della

Legge. Poiché ciò di cui parliamo non è affatto il momento grandioso dell'abnegazione, la Legge esige la medesima interiorità nella lunghezza del tempo. Nella lunghezza del tempo! Ma concepire l'esigenza in funzione della lunghezza e della profondità non significa distruggere l'anima dell'uomo e non è un'autocontraddizione dell'esigenza? Ecco la freccia volare veloce nell'aria; ma se nello stesso tempo essa dovesse conficcarsi in terra e volare: che esigenza è mai questa? Ecco, nel momento solenne dell'entusiasmo l'eternità si arresta; ma quando il tempo comincia il suo affaccendarsi insonne, quando spinge ad avanzare - ma non con il tempo dell'entusiasmo -, com'è possibile correre con la velocità del tempo e rallentare con l'indugio dell'eternità? Trovarsi agli estremi (e quando un uomo ha dovuto per abnegazione portare il sacrificio più duro: come compenso del suo amore essere odiato dal suo oggetto, poiché egli è ridotto agli estremi!): e tuttavia [pensare] di avere un futuro, una lunga vita davanti a sé - quindi una volta ed in ogni momento, trovandosi agli estremi, dover alzarsi e avanzare! [155] Adagiarsi è esattamente l'opposto di avanzare, ma trovarsi boccheggianti è l'espressione più incisiva per l'adagiarsi e quindi per la massima distanza dall'alzarsi. Non hai mai visto un pellegrino stanco, con un pesante fardello, lottare ad ogni passo per non abbattersi a terra? Egli riesce a tenersi in piedi solo con grande fatica, lottando per non crollare. Ma esser crollato, steso a terra, ridotto agli estremi e tuttavia affrettarsi con passo veloce: quale stranezza! E può essere proprio questa l'esigenza, ed insieme la condotta, nella lunghezza del tempo . Ahimè, nel mondo dello spirito c'è un tipo d'inganno che non trova il corrispondente nel mondo esteriore. Noi diciamo che il bambino deve imparare a sillabare prima di poter imparare a leggere. Questa è una necessità insuperabile; non è mai successo di riuscire, con qualche parvenza o illusione, a pensare che un bambino possa imparare a leggere prima di poter sillabare. Ma nel mondo dello spirito, quale tentazione! Qui non comincia forse tutto col momento solenne della decisione, del proposito, della promessa? un momento in cui si legge tanto scorrevolmente

quanto il declamatore più esperto nella lettura pubblica meglio preparata? E poi viene l'ultimo atto, quando tocca occuparsi delle piccolezze, delle cose di ogni giorno, scialbe e insignificanti - ahimè, invece, come, nel sillabare, le parole si accavallano e si confondono, così anche nelle ore che non finiscono mai, quando non si riesce a capir nulla ed invano si cerca di afferrare il contesto. Aver l'abnegazione con se stessi, specialmente se si deve vincere, è considerata la lotta più difficile; lottare col tempo, se si deve vincere completamente, è considerato impossibile . Il peso più duro per le spalle di un uomo (poiché il peso del peccato egli se lo pone da sé) è in un certo senso il tempo - non diciamo anche che può essere tanto lungo fino ad ammazzarci? [156] Eppure, d'altra parte, non ha il tempo il potere di mitigare, di distrarre, di alleviare, di adescare? Ma anche questo potere di mitigare, di distrarre, non è un nuovo pericolo? Quando un uomo si è reso colpevole di qualche colpa - basta che sia passato un certo tempo, basta che nel frattempo si sia un po' migliorato, ed egli sentirà meno il peso della colpa! Ma è così veramente, cioè basta la svogliatezza del dimenticare la propria colpa perché essa sia dimenticata? Dimmi allora se è possibile commentare l'espressione dell'Apostolo che l'amore è la pienezza della Legge, senza giudicare contro voglia, purché abbia la volontà di giudicare se stesso. Non possiamo esprimere con maggior precisione quanto l'uomo è infinitamente distante dal soddisfare l'esigenza, se non dicendo che la distanza è tanto grande che in fondo non si può misurare, che non c'è calcolo che valga! Non si tratta tanto di parlare dei difetti quotidiani, neppure della colpa; ma quando è passato qualche tempo, anche se si è in grado di indicare la colpa che qualcuno ha commesso, ecco che il tempo altera e mitiga il proprio giudizio sul passato - ahimè, ma nessun tempo cambia l'esigenza, l'esigenza dell'eternità: l'amore è la pienezza della Legge .

NOTE

N. 1. Così Kierkegaard indica sempre Socrate .

N. 2. "L'autorità divina" ("guddomelige Myndighed") è propria di Cristo perché Figlio di Dio, e Kierkegaard si appella all'impressione che le folle ricevevano dalla sua predicazione (Matteo 7,28 s.), a differenza dell'insegnamento dei Farisei e dei Dottori della Legge. Al tempo della polemica con Adler, mentre prende le difese di Mynster, Kierkegaard ripete che l'autorità divina di Cristo è legata alla sua Persona divina; l'Apostolo l'ha avuta, con la missione, direttamente da Cristo; nei ministri della Chiesa essa viene conferita con l'ordinazione sacra, e non dalla situazione esistenziale, così che «il vivere secondo la dottrina non prova ch'essa sia vera» ("Bog om Adler" trad. it. di C. Fabro, Padova 1976, p.p. 280 s.s.). Nell'ultima fase, specialmente dopo la rottura con Mynster e con la Chiesa stabilita, l'autorità resta sempre il fondamento del Cristianesimo (10[1] A 436: Kierkegaard cita sant'Agostino), ma ciò che decide è soltanto il criterio esistenziale, che Kierkegaard chiama «il volontario», ossia «l'entrare per la porta stretta» (Matteo 7,14), ch'è il sopportare pene e croci per la verità (n[1] A 23) e fin la morte, come fece il Modello, l'Uomo-Dio (10[3] A 43) .

N. 3. E' la dottrina esplicita di san Paolo, nel suo confronto fra la Legge mosaica e la Grazia di Cristo (Romani 4-8; Galati 2-5) .

N. 4. Veramente nella parabola fu il primo fratello che disse «sì» ed il secondo «no», e poi si comportarono in modo opposto, secondo il testo evangelico (Matteo 21,28 s.s.) . N. 5. Il Vangelo però contraddice questo livellamento «metafisico» dell'amore di Cristo. Sappiamo che scelse infatti Pietro per dargli le chiavi del Regno dei cieli (Matteo 16,17-19); scelse Pietro, Giacomo e Giovanni a testimoni privilegiati della Trasfigurazione e

dell'Agonia nell'Orto degli ulivi (Matteo 17,1 s.s.; Luca 22,40 s.s.), e l'apostolo Giovanni (Giovanni 13,23) è detto il «discepolo prediletto» (confronta anche: Giovanni 21,20). Lo stesso Evangelista dice che Gesù «voleva bene a Marta ed a sua sorella» (Giovanni 11,5) e, commosso fino al pianto dalle loro preghiere, risuscitò dalla morte il fratello Lazzaro: «Ecco, colui che ami è infermo» (Giovanni 11,3). Dell'amore di Cristo per sua Madre nulla sappiamo per i trent'anni di vita nascosta: sappiamo però che obbedì subito al suo appenato richiamo nel tempio e se ne tornò a Nazareth in totale nascondimento, dopo aver dichiarato la sua origine divina (Luca 2,49). E sulla Croce, prima di spirare, raccomanda Giovanni alla Madre e la Madre a Giovanni (Giovanni 20,25)

N. 6. In margine nell'abbozzo c'è l'osservazione: «Oh, non è forse pazzia rendere gli amati infelici come se stessi?» (8[2] B 35, 1, p. 94) .

N. 7. Questo spunto sarà ampiamente svolto nell'"Esercizio del Cristianesimo" (1850), nella Sez. 1, par. 3: «L'invito e l'invitante» (S.V. 12, 76 s.s.; trad. it. di C. Fabro, Roma 1971, p.p. 120 s.s.; "Opere", p.p. 721 s.s.) .

N. 8. Nell'abbozzo segue: «Solo questa è la situazione dell'amore cristiano fra uomo e uomo, e se ognuno anzitutto nel suo amore si rapporta a Dio, allora non sono essi che giudicano, ma Dio è il giudice» (8[2] B 32, 7, p. 90) .

N. 9. Nel "Diario" il principio del suffragio universale, che sta alla base delle democrazie moderne, è detto con una punta d'ironia «ballottazione» (Ballottation), perché attribuisce al voto della maggioranza il compito di determinare la verità del bene comune (confronta 9 A 4), con la conseguente deificazione del «numero» . N. 10. E' la critica alla "List der Vernunft" che Hegel, con una metafora, mette a principio movente della storia ("Die Vernunft in der Geschichte", ed. Lasson, Leipzig 1930, p. 83), in cui il particolare e il Singolo affogano nell'Universale autosvolgentesi della storia universale .

N. 11. Confronta «Ma essi se ne andarono dal Sinedrio, lieti di essere stati oltraggiati per amore del Nome di Cristo» (Atti, 5,41). Il testo è mirabilmente commentato nel "Vangelo delle sofferenze" contemporaneo agli "Atti dell'amore" (1847), Sez. 7 (ed. a cura di C. Fabro, Fossano 1971; "Opere", p.p. 887 s.s.). Anche il cieco nato il quale, guarito da Cristo, lo testimoniò davanti all'adunanza dei Farisei, fu cacciato dalla Sinagoga (Giovanni 9,22.34) . N. 12. La citazione è dello stesso Kierkegaard, ma il testo riferito non corrisponde. Forse si allude a Rachele che disse a Giacobbe: «Dammi dei figli, altrimenti morirò» (Genesi 30,1) .

N. 13. In uno dei primi testi del "Diario" Kierkegaard più con ironia estetica che non ancora per profonda convinzione etico-religiosa, osservava che «il Cristianesimo è una "cura radicale" ("Radicalcur") dalla quale ci si schermisce in tutti i modi» ("Papirer" 1835, 1 A 99; trad. it., p. 71, t. 2, p. 72). Gli scritti di Jo. Climacus e specialmente quelli conclusivi di Anti-Climacus accentuano questo carattere repellente del Cristianesimo per l'uomo ingolfato negli interessi di questo mondo. E' in questo senso soggettivo (ovviamente non oggettivo) che Kierkegaard ricorda spesso l'espressione di Tacito sui primi cristiani ed in particolare sui martiri sotto Nerone (confronta 10[1] A 125; trad. it., n. 2148, t. 5, p. 172 ove si riporta in nota il testo di Tacito). Si veda anche Voltaire, "Traité de la tolérance" (Paris 1772; "Mélanges", t. 2, p. 74) .

N. 14. Sono riflessioni già accennate, qua e là, nel "Diario", ma che verranno approfondite nella "Malattia mortale" .

N. 5. L'abbozzo, riguardo al precetto dell'«odiare il padre e la madre sorelle e parenti...», spiegava: «Forse nel senso che tu realmente debba odiarli? Oh lungi dal Cristianesimo quest'orrore! Ma certamente nel senso che tu debba sopportare che il tuo amore sia da essi considerato odio» (8[2] B 32,13, p. 91) .

N. 16. E' Gesù Cristo come unico e vero Modello della vita del Cristianesimo, a cui si accenna di continuo nel "Diario" ed è svolto soprattutto nell'"Esercizio del Cristianesimo", par. 3, Sez. 6 (S.V .

12, 257 s.s.; trad. it., p.p. 290 s.s.; "Opere", p.p. 807 s.s.) .

N. 17. Platone, "Apologia", c.c. 18 e 19, ove si accenna alla voce interna (il dèmone) che tratteneva Socrate dall'errore e dal male .

3 B. L'AMORE E' AFFARE DI COSCIENZA

1 Timoteo 1,5: "Il fine del precetto è l'amore che proviene da un cuore puro, da una coscienza buona e da una fede sincera" .

Se si potesse indicare e caratterizzare con una sola parola la vittoria che il Cristianesimo ha riportato sul mondo, o più esattamente la vittoria che ha più che vinto il mondo (poiché il Cristianesimo non ha mai voluto vincere in senso mondano), la trasformazione infinita cui il Cristianesimo mira là dove in verità tutto è rimasto com'era - e tuttavia nel senso dell'infinità tutto è nuovo (poiché il Cristianesimo non è stato mai amico delle novità da fiera) - io non troverei nulla di più breve ma anche nulla di più decisivo di questo: esso ha inteso fare di ogni rapporto fra uomo e uomo un rapporto di coscienza. Il Cristianesimo non ha voluto detronizzare i governi per prenderne il posto; esso non ha mai lottato in senso mondano per avere un posto nel mondo, al quale non appartiene (poiché quando riesce a entrare nel cuore, non cerca un posto nel mondo): eppure esso ha propriamente cambiato tutto ciò che ha lasciato e lascia sussistere. Infatti, come il sangue batte in ogni arteria (n. 1), così il Cristianesimo vuole penetrare tutto il rapporto di coscienza. Il mutamento non è nell'esteriore non nell'apparenza, eppure il mutamento è infinito; come se un uomo, invece del sangue, avesse nelle sue arterie quel nettare divino sognato dal paganesimo - così il Cristianesimo ispira il soffio della vita eterna, l'elemento divino nel genere umano. Perciò si è detto che i cristiani erano un popolo sacerdotale [1 Pietro 2,5.9]; perciò si può dire, quando si pensa al rapporto di coscienza, ch'essi sono un popolo regale. Prendi il più

povero, il più trascurato servitore, immagina la più misera e semplice domestica che guadagna col più umile lavoro: essa in senso cristiano ha il diritto - anzi noi la preghiamo con insistenza in nome del Cristianesimo di volerlo fare -, essa ha il diritto, mentre compie il suo lavoro, di parlare a se stessa e con Dio - ciò che per niente nuoce al suo lavoro -, di dire: «lo faccio questo lavoro per la paga, ma che lo faccia con tanta diligenza, è per obbligo di coscienza». Ahimè, sul piano umano, chi non riconosce nessun'altra obbligazione che quella di coscienza è il re. Eppure quella povera donna ha in senso cristiano il diritto regale di dire a se stessa davanti a Dio: «lo lo faccio per dovere di coscienza». Se essa è scontenta, perché nessuno vuole ascoltare questo suo discorso, questo dimostra soltanto che il suo pensiero non è propriamente cristiano: altrimenti a me sembra che sarebbe abbastanza che Dio mi permettesse di farle il seguente discorso: esigere con ardore in questo campo libertà di espressione è una grande sciocchezza verso di sé: perché ci sono certe cose, e fra queste in particolare i segreti dell'interiorità, che perdono col metterle in piazza e che vanno completamente perdute quando la pubblicità è diventata per qualcuno la cosa più importante: in questo caso non sono soltanto perdute, ma diventano senz'altro insignificanti. [159] Il pensiero divino del Cristianesimo è di dire con fiducia ad ogni uomo: «Non lasciarti trascinare a cambiare la figura del mondo e la tua situazione; come se tu, per diventare di esempio, invece di essere una povera domestica, ti lasciassi trascinare a farti chiamare «madame». Oh, no: attenti al principio cristiano, e allora ti si mostrerà un punto fuori del mondo (n. 2) col quale tu muoverai cielo e terra: sì, tu farai cose ancora più mirabili, tu muoverai cielo e terra con tranquillità e facilità tali che nessuno si accorgerà . Questo è il miracolo del Cristianesimo, più mirabile del convertire l'acqua in vino [Giovanni 2,3 s.s.]; in tutta tranquillità, senza caduta di troni, anzi senza muovere un dito, facendo di ogni uomo in modo divino un re, ma con tanta facilità, disinvoltura e arcana grandezza che il mondo in un certo senso non riuscirà a conoscere . Infatti nel mondo esteriore il re deve e

può essere l'unico che domina secondo la sua coscienza, ma l'obbedire - come dovere di coscienza dev'essere permesso ad ognuno, e di certo nessuno, assolutamente nessuno lo può impedire. E nell'interno, nell'intimo, dove la realtà cristiana abita nella sfera della coscienza, tutto è cambiato . Ecco, nel mondo si fa un chiasso maledetto per un cambiamento da nulla, si mettono in moto cielo e terra per nulla, come il monte che partorisce il topo: il Cristianesimo fa in silenzio il mutamento dell'eternità come se fosse un nulla. Ed è così silenzioso come nessuna cosa al mondo può essere, silenzioso come un morto e l'interiorità: ma cos'è il Cristianesimo se non interiorità? (n. 3) .

Così il Cristianesimo trasforma ogni rapporto fra uomo e uomo in un rapporto di coscienza, e quindi anche di amore. Ora vogliamo considerare questo dal punto di vista cristiano .

Nelle parole citate dall'Apostolo sono contenute evidentemente due cose: la prima: «Il compendio della Legge è l'amore», è ciò che abbiamo sviluppato nelle riflessioni precedenti, [160] cioè che noi dobbiamo collegare la riflessione con l'altra frase: «L'amore è la pienezza della Legge». Ma poi il nostro testo contiene: se l'amore dev'essere il compendio della Legge, allora esso deve provenire da un cuore puro e da una buona coscienza e da una fede sincera. Cerchiamo di concentrare la nostra attenzione sull'unica caratteristica che l'amore è affare di coscienza, nella quale quelle proprietà sono anche essenzialmente contenute ed alla quale sono essenzialmente da riferire .

E' sufficientemente noto ad ognuno che c'è una specie di amore che dal punto di vista cristiano è affare di coscienza. Parliamo del matrimonio. Prima che i ministri della Chiesa uniscano i due nella vita in comune, ch'è stata la scelta del loro cuore di cui non si fa questione, si domanda loro, a ciascuno in particolare: lei si è consigliato con Dio e con la sua coscienza? Quindi il ministro di Dio riferisce l'amore alla coscienza e perciò parla quasi tenendosi estraneo, evitando il familiare «tu»; egli rammenta ai due, a ciascuno in particolare, che il desiderio del cuore è un affare di coscienza, trasforma il contenuto del cuore in un affare di

coscienza. Non si può esprimerlo in un modo più chiaro e preciso: eppure c'è ancora un'espressione della stessa considerazione contenuta in forma di questione, ossia che ognuno può porsi. Domandare: il Singolo è l'espressione più generale per la situazione di coscienza, e perciò è anche la considerazione essenziale del Cristianesimo circa il genere umano, anzitutto e soprattutto se si considerano tutti questi sterminati uomini ciascuno per sé, ciascuno come il Singolo. Il ministro della Chiesa domanda quindi ai due, ad ognuno in particolare, se si è consigliato con Dio e con la sua coscienza.

Questa è la trasformazione infinita che il Cristianesimo ha operato nell'amore naturale. Come tutti i cambiamenti operati dal Cristianesimo, tale trasformazione è così tranquilla, così segreta, perché appartiene soltanto all'interiorità segreta dell'uomo, all'essenza incorruttibile dello spirito. Quante cose abominevoli non si sono viste nel mondo nel rapporto fra uomo e donna: questa, quasi fosse un animale, è stata abbassata al rango di una natura inferiore [161] in confronto con l'uomo, di una natura di altra specie. Quanto non si è dovuto combattere per riconoscere alla donna gli stessi diritti dell'uomo: ma il Cristianesimo s'interessa soltanto della mutazione dell'eternità, e perciò in assoluto silenzio. All'esterno le cose restano come prima, perché l'uomo dev'essere il signore della donna ed essa a lui sottomessa. Ma nell'interiorità tutto è cambiato, cambiato per via di quella piccola domanda alla donna, se essa si è consigliata con la sua coscienza per aver quest'uomo come padrone, altrimenti non se ne fa nulla. Una questione di coscienza per un affare di coscienza la rende nell'interiorità del tutto uguale all'uomo. Ciò che Cristo ha detto del suo Regno, che esso «non è di questo mondo» [Giovanni 18,36], vale per tutta la realtà cristiana.

Come un ordine superiore delle cose dev'essere presente ovunque, ma restando inafferrabile; come uno spirito amico circonda ovunque i suoi cari, seguendo i passi di ciascuno ma senza segnalarlo col dito: così il Cristianesimo si terrà estraneo alla vita, perché appartiene ad un altro mondo, è estraneo al mondo,

perché vuole appartenere all'uomo interiore. Certi sciocchi hanno voluto sostenere in nome del Cristianesimo il principio mondano dell'uguaglianza di diritti fra moglie e marito: una cosa del genere il Cristianesimo non l'ha mai né cercata né desiderata. Esso ha fatto tutto per la donna, se essa si vuole accontentare della realtà cristiana; se essa non lo vuole, allora non ha che un mediocre compenso di quel che perde, un pugno di cose esteriori ottenute con le forze mondane .

Basta con il matrimonio. Ma dal fatto che il Cristianesimo nel matrimonio abbia trasformato l'amore naturale in un affare di coscienza, non sembra seguire ch'esso abbia in generale trasformato l'amore in un affare di coscienza. Chi la pensasse così si sbaglierebbe assai sulla natura della realtà cristiana. Infatti, non è a titolo di eccezione che il Cristianesimo ha fatto dell'amore naturale un affare di coscienza. Chi la pensasse così si sbaglierebbe assai sulla natura della realtà cristiana. Infatti, non è a titolo di eccezione che il Cristianesimo ha fatto dell'amore naturale un affare di coscienza, ma ogni amore esso l'ha trasformato in affare di coscienza, e perciò vi ha incluso anche l'amore naturale (n. 4). [162] Inoltre, se c'è una specie di amore difficile da trasformare in un affare di coscienza, questo è l'amore naturale, ch'è fondato in un istinto ed in una inclinazione naturale: l'istinto e l'inclinazione sembrano bastare per decidere se l'amore c'è o non c'è, ed in questo sembra fare un'obiezione contro il Cristianesimo, come il Cristianesimo la fa contro di esso. Infatti, quando due esseri umani si amano - e chi meglio di loro lo potrebbe sapere? - e del resto nulla si oppone alla loro unione, perché allora fare difficoltà, come fa il Cristianesimo dicendo: alto là, essi devono anzitutto rispondere alla

domanda se si sono consigliati con Dio e con la loro coscienza . Il Cristianesimo non vuole mai fare mutamenti all'esterno, non vuole neppure abolire l'istinto e l'inclinazione: vuole operare soltanto una mutazione infinita nell'interno . E il Cristianesimo vuole realizzare dappertutto questa trasformazione infinita (qual è l'uomo segreto dell'interiorità che cerca nell'interno il suo

rapporto a Dio, ed in questo è differente dall'interiorità che cerca verso l'esterno): perciò vuole anche trasformare ogni amore in un affare di coscienza. Sbaglia allora chi riduce il Cristianesimo ad una speciale forma di amore, che diventa così per eccezione un affare di coscienza. O tutto diventa affare di coscienza, come fa il Cristianesimo, o nulla: l'affare di coscienza non può ridursi a qualcosa di simile. Il manifestarsi della forza interiore della coscienza è come l'onnipresenza di Dio: non si può limitarla ad un singolo luogo e dire che Dio è onnipresente in questo singolo posto: questo è negare l'onnipresenza. Altrettanto, limitare il rapporto di coscienza a qualche cosa singola è negare in generale il rapporto di coscienza. Se vogliamo rappresentarci un punto di partenza nella dottrina cristiana dell'amore (benché sia impossibile indicare un punto di partenza in ciò che è un circolo), non dobbiamo dire che il Cristianesimo comincia trasformando l'amore naturale in un affare di coscienza, come se questo problema avesse attirato prima e soprattutto l'attenzione della dottrina del Cristianesimo, [163] il quale ha da pensare a tutt'altro che a combinare matrimoni. No, il Cristianesimo comincia dal fondamento e perciò da come lo spirito considera l'amore.

Per stabilire cos'è l'amore esso comincia sia con Dio sia col prossimo, ed è questa l'essenziale dottrina cristiana dell'amore: poiché per trovare l'amore del prossimo bisogna partire da Dio e nell'amore del prossimo si trova l'amore di Dio. A partire da questa considerazione fondamentale il Cristianesimo fa sua ogni espressione di amore, ed è geloso di se stesso. Perciò si può dire sia ch'esso è la dottrina del rapporto dell'uomo a Dio che ha trasformato l'amore naturale in affare di coscienza, sia che è la dottrina dell'amore del prossimo. Ambedue le formule combattono l'autonomia dell'istinto e dell'inclinazione (n. 5). Infatti l'uomo, anzitutto e soprattutto, appartiene a Dio prima di qualsiasi altro rapporto: perciò gli si deve anzitutto domandare se si è consigliato con Dio e con la sua coscienza. Parimenti con la donna. E poiché l'uomo è il prossimo anzitutto e soprattutto in rapporto alla donna amata, ed essa è anzitutto e soprattutto il

prossimo rispetto a lui, perciò si deve domandare se lui e lei si sono consigliati con la coscienza. Il Cristianesimo insegna l'uguaglianza di tutti gli uomini davanti a Dio, e la dottrina dell'amore del prossimo è l'uguaglianza di tutti gli uomini davanti a Dio. Si crede forse che l'amore del prossimo sia qualcosa solo perché è un amore naturale ripudiato: ahimè, l'amore del prossimo è la cosa ultima e suprema: per questo gli deve essere riservato il primo posto nel momento supremo in cui sboccia l'amore .

Questo è il Cristianesimo. Non si tratta di affaccendarsi per trovare l'amata, ma piuttosto di amare anzitutto il prossimo nell'amata. Per l'istinto e l'inclinazione naturale c'è in questo certamente un cambiamento di rotta che raffredda in modo strano: ma è in questo la vera situazione cristiana, e non c'è nulla come lo spirito che sia capace di raffreddare la sensualità ed il sensuale psichico, mentre per il resto la proprietà dello spirito è di ardere senza consumarsi .

La moglie per te dev'essere anzitutto e soprattutto prossimo; ch'essa sia per te tua moglie è una qualifica ulteriore del vostro particolare rapporto scambievole. Ma ciò che deve costituire in eterno il fondamento deve trovarsi al fondo in ogni espressione di ciò ch'è particolare .

Se non fosse così, come si potrebbe conoscere la dottrina dell'amore del prossimo? E questo in genere lo si dimentica completamente. Si parla in modo pagano, senz'avvertire se l'amore e l'amicizia a questo riguardo fanno condurre una vita pagana, con il pizzico di Cristianesimo di amore del prossimo riservato ad alcuni uomini. Ma colui che non si adatta a riconoscere che sua moglie è prima il suo prossimo e poi sua moglie, costui non arriverà mai ad amare il prossimo, per quanti uomini ami. Questa eccezione egli o l'amerà troppo ardentemente per tutta la vita, oppure prima troppo calorosamente e poi troppo freddamente. Certamente la moglie si ama diversamente dall'amico e l'amico diversamente dal prossimo, ma questa non è una differenza essenziale, perché l'uguaglianza fondamentale sta nella qualità

«prossimo». Ognuno di noi è uomo ed è poi a sua volta la cosa diversa, ossia il particolare; ma essere uomo è la determinazione fondamentale. Nessuno può far valere la diversità al punto di dimenticare, per viltà o per superbia, di essere uomo; nessun uomo, a motivo della sua particolarità, fa eccezione dall'essere uomo, bensì è uomo e poi è particolare. A questo modo il Cristianesimo non ha nulla in contrario che lo sposo ami la sposa in modo particolare, ma mai come un'eccezione dall'essere prossimo com'è ogni uomo, poiché allora metterebbe confusione nella realtà cristiana: la moglie non diventa per lui prossimo, e con questo neppure tutti gli altri uomini diventano prossimo. Se ci fosse al mondo un solo uomo il quale, in virtù della sua particolarità, fosse un'eccezione dall'essere uomo, allora il concetto «uomo» diventerebbe confuso: poiché se l'eccezione non è uomo, neppure gli altri uomini sono uomini . [165] Si dice che un uomo ama coscienziosamente sua moglie, o il suo amico, o i suoi congiunti, ma spesso in modo da fare un grande errore .

Il Cristianesimo insegna che tu devi amare ogni uomo, quindi anche tua moglie e l'amico, coscienziosamente; si tratta infatti di un affare di coscienza, così si pensa in generale: cioè li amerai nel senso della discriminazione, ossia, ciò ch'è lo stesso, come associazione, amandoli per proprio vantaggio così da non aver niente a che fare con gli altri uomini. Ma cotesta pretesa di pienezza di coscienza è dal punto di vista cristiano mancanza di coscienza. Si vede anche che sono la sposa e l'amico a decidere quando l'amore è affare di coscienza. E' in questo che sta la falsità, poiché tocca a Dio, o da se stesso o mediante la qualità intermedia del prossimo, osservare se l'amore alla moglie e all'amico è o non è coscienzioso. Infatti solo allora il tuo amore è affare di coscienza; ma deve anche essere chiaro che in verità si può essere coscenziosi soltanto in un affare di coscienza, poiché altrimenti si potrebbe parlare di essere coscenziosi anche nel rubare. Anzitutto, l'amore dev'essere determinato come affare di coscienza, prima di potere parlare di essere coscenziosi nell'amare .

L'amore è anzitutto determinato come affare di coscienza quando o Dio o il prossimo sono la determinazione intermedia, quindi non nell'amore naturale e nell'amicizia come tali. Ma se l'amore, nell'amor naturale e nell'amicizia come tali, non è determinato come affare di coscienza, allora la cosiddetta coscienziosità diventa tanto più sospetta quanto più l'associazione è salda .

La realtà cristiana infatti non è una determinazione più precisa nella linea di ciò che nel paganesimo o comunque si è chiamato amore, ma è un cambiamento fondamentale; lo scopo del Cristianesimo non è quello d'insegnare come tu "in particolare" devi amare la moglie o l'amico, ma d insegnare come tu in un modo "umano-generale" (n. 6) devi amare tutti gli uomini. Ed è questo cambiamento che a sua volta cambia l'amore e l'amicizia dal punto di vista cristiano .

Si sente dire alle volte: interrogare qualcuno sul suo amore è una questione di coscienza. Ma questo spesso non lo si capisce nel senso giusto. La ragione è una questione di coscienza perché l'uomo nel suo amore anzitutto e soprattutto appartiene a Dio. Perciò nessuno si arrabbia se il pastore interroga, perché interroga nel Nome di Dio . Ma molto spesso a questo non si pensa, si pensa invece soltanto che l'amore è una faccenda intima, che ogni terzo uomo è un estraneo perfino Dio: ciò che dal punto di vista cristiano denota mancanza di coscienza. Non si può porre in generale nessuna questione di coscienza riguardante qualcosa nella quale l'uomo non si rapporti a Dio, poiché rapportarsi a Dio è appunto avere coscienza. Perciò l'uomo non potrebbe neppure avere la coscienza di qualcosa se Dio non esistesse, poiché il rapporto fra il Singolo e Dio preme con un peso infinito .

"L'amore è affare di coscienza, e pertanto non d'istinto o d'inclinazione, e neppure di sentimento né di calcolo razionale" .

La riflessione mondana o puramente umana conosce una caterva di specie di amore e conosce a menadito le caratteristiche di ciascuna e le differenze dell'una dall'altra; quanto più si approfondisce in questa diversità delle differenze, tanto più si

approfondisce - se comunque fosse possibile approfondire - nella superficialità. Col Cristianesimo accade l'opposto. In fondo esso conosce una sola specie di amore, l'amore dello spirito, e non si occupa gran che di descrivere minutamente le differenze nelle quali quest'amore fondamentale può manifestarsi. Qualsiasi differenza fra le diverse specie di amore è abolita dal Cristianesimo.

La concezione puramente umana concepisce l'amore "o" in modo puramente immediato come istinto, [167] inclinazione (amor naturale), inclinazione (amicizia), come sentimento e inclinazione con qualche aggiunta differenziante di dovere, rapporto naturale, prescrizione sociale, eccetera, "oppure" come qualcosa che dev'essere desiderato e conquistato perché la ragione vede ch'è un bene su questa terra l'essere amati e apprezzati, come l'aver uomini che si amano e si apprezzano. Di tutto questo in fondo il Cristianesimo non si occupa, né in forma immediata né per comodità. Il Cristianesimo lascia che tutto questo sia al suo posto, abbia la sua importanza nella realtà terrena; ma nello stesso tempo vuole con la sua dottrina sull'amore, che non è fatta per la comodità, introdurre nell'interno una trasformazione infinita. E' qualcosa di mirabile, e forse per molti anche di strano e incomprensibile, che il potere eterno del Cristianesimo sia così indifferente ad essere riconosciuto nella realtà esteriore: mirabil cosa che in questo consista proprio la serietà, che l'interiorità proprio per la sua serietà si alieni dal mondo giocando a nascondino. Perciò nel Cristianesimo ci furono epoche in cui si pensava ch'era necessario tradire il mistero e dare alla realtà cristiana una struttura mondana. Così si voleva abolire il matrimonio per vivere nascosti e sicuri nel chiostro. Però il nascondiglio dell'interiorità, ovvero l'interiorità segreta dell'uomo che «conserva il segreto della fede» [1 Timoteo 3,9], è un nascondiglio molto più sicuro. Il nascondiglio del convento nella solitudine del bosco o sulla cima inaccessibile di una montagna e il tranquillo nascondiglio dei monaci, rispetto alla vera interiorità cristiana, è un gioco di bambini - come quando il bambino si

nasconde perché lo si vada a trovare. Ci si nascondeva nel chiostro per informare il mondo che ci si era nascosti, cioè che non si era nascosti sul serio come intende il Cristianesimo: si giocava al Cristianesimo. Con un malinteso simile della realtà cristiana, con un'infantilità simile si pensava che si potesse tradire il segreto, esprimere in modo mondano l'indifferenza per l'amicizia, per la famiglia, per l'amor di patria. Ciò però non è vero, perché in senso mondano [168] il Cristianesimo non è indifferente a qualche cosa, esso è solo unicamente preoccupato di tutto in senso spirituale. Però esprimere quest'indifferenza in modo che gli altri debbano venire a saperlo, non è essere indifferenti. Una simile indifferenza è come quando si va a trovare qualcuno dicendogli: «Di te non me ne importa!», a cui l'altro potrebbe rispondere: «Perché allora ti sei incomodato per venirmelo a dire?». E' ancora una bambinata, un modo bambinesco di fare l'aristocratico a spese del Cristianesimo. Ma la realtà cristiana è troppo seria per prestarsi ad una simile operazione (n. 7). Essa non vuole produrre nessun cambiamento all'esterno: vuole afferrarlo, purificarlo, sacrificarlo, e così fare tutto nuovo, mentre tutto è vecchio. Il cristiano può bene sposarsi, può amare sua moglie, specialmente nel modo come deve amarla, può avere un amico ed amare la sua terra natale, ma in tutto questo ci dev'essere un'intesa fondamentale fra lui e Dio sulla realtà cristiana, e questo è Cristianesimo. Poiché Dio non è come un uomo, Dio non ha bisogno di vedere con i propri occhi come si mette la faccenda, se la sua causa ha vinto o no: Egli vede altrettanto bene nell'oscurità. E tanto meno tocca a te aiutare Dio perché sappia come vanno le cose; invece è Lui che deve insegnarti a imparare a disabituarti dalle manie mondane, ad abbracciare con lo sguardo la cosa. Se Cristo avesse voluto dominare con lo sguardo la faccenda, bastava che avesse battuto un colpo e avrebbe chiamato in aiuto le dodici legioni di Angeli [Matteo 26,53] .

Egli non l'ha voluto, invece ha rimproverato gli Apostoli che desideravano veder chiaro nella faccenda perché Egli potesse vedere la sua causa, perché non sapevano con quale spirito

parlavano, poiché volevano avere una decisione nella realtà esteriore. La decisione nella realtà esteriore il Cristianesimo proprio non la vuole (a meno che non si voglia scandalizzare il mondo con qualche segno, per esempio il segno del sacramento), ed invece, in mancanza di questo, intende provare la fede del Singolo, se il Singolo vuole conservare e accontentarsi del mistero della fede. La mondanità cerca sempre una decisione nella realtà esterna, diffidente crede e non crede che la decisione esista. Ma quest'occasione di diffidenza è appunto lo scoglio con cui si deve provare la fede. [169] Dal punto di vista mondano sarebbe più facile dimostrare l'esistenza di Dio ed esserne certi se si potesse presentare un'immagine di Lui - non si potrebbe allora vedere ch'Egli esiste? ma allora non sarebbe un idolo? Dal punto di vista mondano sarebbe molto più sicuro presentare Cristo in forma esteriore, forse con un apparato brillante - chi Egli era se non avesse assunto «l'umile figura di servo» [Filippesi 2,7] -, invece di attirare l'attenzione sul fatto ch'Egli aveva l'aspetto del tutto come gli altri uomini e dal punto di vista mondano Egli fece un completo fallimento: ma è appunto questo lo scoglio su cui è tentata la fede. E così anche per quanto riguarda la concezione cristiana dell'amore . L'errore del mondo è di voler riuscire ad esprimere all'esterno che l'amore cristiano è amore spirituale - ahimè, non si può esprimere all'esterno perché esso è interiorità. Ma questo è di scandalo al mondo, come ogni realtà cristiana, e perciò lo è anche l'opposto, cioè quando il Cristianesimo trasforma un segno esteriore occasionale in una decisione singolare come l'acqua nel Battesimo (n. 8). Il mondo fa sempre il bastian contrario; dove il Cristianesimo vuole l'interiorità la cristianità mondana vuole avere l'esteriorità, e dove il Cristianesimo vuole l'esteriorità la cristianità mondana invece vuole l'interiorità, e ciò si spiega dal fatto che dappertutto all'apparire della realtà cristiana sorge anche lo scandalo. Quindi il Cristianesimo conosce una forma di amore soltanto: l'amore spirituale, ma questo può trovarsi ed essere in ogni altra espressione di amore. Infatti, anche la concezione cristiana della

vita ha qualcosa in comune col pensiero della morte. Supponi che un uomo volesse raccogliere l'impressione di tutte le diversità della vita di tutti gli uomini ch'egli ha visto, ed allora, fattone il computo, dicesse: «Vedo tutti questi diversi uomini, ma non vedo l'uomo». E così è con l'amore cristiano rispetto alle altre forme di amore; esso è in tutto! cioè può essere, [170] ma l'amore cristiano non può mostrarlo. L'amore umano tu lo conosci dal fatto che una donna è l'amata, l'amicizia dall'amico, l'amore per la terra natale dall'oggetto: ma l'amore cristiano non lo puoi conoscere neppure dall'amore per il nemico, perché questo può anche essere una forma segreta di astio, per esempio se qualcuno lo fa per ammassare carboni ardenti sul suo capo [Romani 12,20]. Non lo puoi conoscere neppure dal fatto che uno odia l'amato; per questo in fondo è impossibile vedere, se non si tratta di te stesso e di saperlo con la tua coscienza. Da parte di Dio, quale fiducia in un certo senso verso l'uomo e quale serietà! Noi uomini ci accontentiamo di qualsiasi segno di riconoscimento dell'amore. Ma Dio e il Cristianesimo non hanno nessun segno di riconoscimento - non è questo avere una grande, anzi la massima fiducia negli uomini? Quando noi dispensiamo un uomo dal segno da cui poter conoscere il suo amore, gli mostriamo una fiducia illimitata, vogliamo credergli contro tutte le apparenze. Ma perché tu credi che Dio mostri una simile fiducia? non forse perché Egli vede nel segreto? Quale serietà! Ma tu non vedi mai e nessun uomo ha mai visto l'amore cristiano, così come nessuno ha mai visto «l'uomo». Però l'uomo è la determinazione essenziale; ma anche l'amore cristiano è una determinazione essenziale, dato che in senso cristiano non c'è che una sola specie di amore. Infatti, per ripeterci, il Cristianesimo non ha cambiato nulla di ciò che gli uomini avevano prima insegnato circa l'amare l'amata, l'amico, eccetera, non ha aggiunto né tolto nulla, ma ha trasformato tutto, ha trasformato l'amore. E soltanto da questa trasformazione fondamentale dipende la trasformazione dell'interiorità nell'amore e nell'amicizia, eccetera, non meno di quanto il raffreddamento delle passioni significa l'interiorità della vita eterna .

"L'amore è affare di coscienza, e perciò deve procedere da un cuore puro e da una fede sincera" .

"Un cuore puro". Di solito si dice che per l'amore ovvero per donarsi nell'amore si esige un cuore puro. Questo cuore non deve appartenere a nessun altro o a nessun'altra cosa, anzi perfino la mano ch'esso dà dev'essere libera; poiché non è la mano che domina il cuore e ne dispone, ma viceversa è il cuore che dispone della mano. E il cuore, libero com'è, deve trovare tutta la libertà di donarsi. Nulla, assolutamente nulla è libero come il tuo cuore quando si dona liberamente: non l'uccello che ti vola di mano, non la freccia scoccata dall'arco, non il ramo che riprende la sua posizione una volta che la pressione finisce. Ma il cuore non diventa libero perché cessa la resistenza: era libero, aveva la sua libertà - e tuttavia ha trovato la sua libertà. Bel pensiero: libertà beata che trova ciò ch'essa ha! Perciò, ecco ch'io parlo quasi come un poeta, ciò che anche può essere permesso se impedisce di dimenticare e serve a chiarire questa cosa - per questo infatti noi cerchiamo di abbellire, se è possibile, ciò che agli uomini in generale piace ascoltare, per impedire che lo faccia chi non ha né il gusto né le forze per farlo: purché ci si astenga o si escluda di parlare di questo come della cosa suprema, dimenticando la cosa principale: la realtà cristiana .

Un cuore puro non è in questo senso un cuore libero, ossia non è questo aspetto ciò che ora vogliamo considerare; poiché anzitutto e soprattutto un cuore puro è un cuore legato (n. 9). Perciò non si può parlare di esso col piacere di quando si parla del sentimento beatificante della libertà, del beatificantissimo piacere del sentimento di sé nel fervore della dedizione. Un cuore legato, certo, un cuore legato nel senso più profondo, è legato più di qualsiasi nave che fosse tenuta da tutte le ancore, com'è legato [172] l'amore che deve essere puro - questo cuore infatti dev'essere legato a Dio . Nessuno è legato a questo modo: non un re che deve sottoscrivere la più dura capitolazione, nessun uomo legato al compito più pesante, nessun operaio legato alla giornata e nessun precettore legato all'orario; infatti ognuno di questi può dire fino a

che punto è legato, ma a Dio il cuore dev'essere legato senza limiti, se dev'essere puro. E nessun altro potere può legarlo così: poiché il re può morire prima di sottoscrivere, e il padrone può morire e l'obbligo giornaliero cessare e il tempo dell'insegnamento essere terminato - ma Dio non muore e il vincolo che ci lega a Lui non si rompe mai . Così il cuore dev'essere legato. Tu che bruci del piacere dell'amore e del desiderio dell'amicizia, ricorda che il Cristianesimo non ha mai negato quel che tu dici della libertà: ma bisogna che esista anzitutto questo vincolo infinito, se il cuore dell'amata e il tuo devono essere puri! Anzitutto il vincolo infinito, e poi potrai cominciare a parlare della libertà. C'è una parola straniera che si usa spesso nella scienza ma anche nella vita quotidiana, per le strade e per le vie, nei circoli d'affari e sulla bocca dei bottegai: «priorità». Infatti la scienza parla molto della priorità di Dio e gli uomini di affari parlano di priorità. Usiamo questo termine straniero per dare al pensiero l'espressione più esatta, diciamo che il Cristianesimo insegna che Dio ha la prima priorità (n. 10). Non è così che la scienza parla della priorità di Dio, preferisce dimenticare ciò che gli uomini d'affari ben conoscono sulla priorità, ossia ch'essa è una esigenza. Dio ha la prima priorità, e tutto, tutto ciò che l'uomo possiede deve conferire sicurezza a quest'esigenza. Se tieni a mente questo, allora puoi per il resto, come ti aggrada, parlare del piacere della libertà: oh, ma se tu scrivi questo per davvero, questo piacere [della libertà] non ti tenterà .

Il cuore libero non ha nessun riguardo, esso si abbandona al piacere di donarsi senza riguardi; ma il cuore ch'è legato infinitamente a Dio ha solo infinito riguardo. [173] Neppure colui che ad ogni momento deve badare a molti riguardi è così legato al riguardo come il cuore ch'è legato infinitamente a Dio. Dappertutto, ovunque sia, solo o con altri, comunque od a qualsiasi cosa sia legato, il cuore ch'è infinitamente legato deve sempre tenere presente questo. Tu che parli così bene di quanto l'amata è per te e tu per l'amata, ricorda che anzitutto devi aver riguardo per la tua anima e per quella dell'amata, se è il cuore

puro che deve darsi nell'amore! Questo riguardo è la prima e l'ultima cosa, da questo riguardo non c'è separazione alcuna se non la colpa e il peccato . Il cuore libero non ha riguardo alcuno, si slancia senza riguardi nel piacere della dedizione; ma il cuore ch'è legato infinitamente a Dio ha un riguardo infinito e capisce perciò che l'amor naturale e l'amicizia sono soltanto un intermezzo, un inciso in questa ch'è l'unica storia dell'amore, la prima e l'ultima. Tu che sai parlare così bene dell'amor naturale e dell'amicizia, se capissi che questo è appena una piccola sezione dentro quella storia eterna; come saresti conciso in quel discorso. Tu cominci la tua storia con l'inizio dell'amore e finisci con una tomba. Ma la storia eterna dell'amore è cominciata molto prima; è cominciata con il tuo cominciamento quando tu sei stato ridotto a nulla, e com'è vero che tu non diventi un nulla, così tu non finisci nella tomba. Infatti, anche se la tua cassa da morto è pronta, se ti sei messo a letto per non alzarci più e si aspetta soltanto che tu ti volti dall'altra parte per morire, e il silenzio cresce attorno a te quando un po' alla volta i parenti se ne vanno ed il silenzio crescerà perché se i parenti se ne sono andati la morte è venuta più vicina; quando anche i parenti più stretti se ne sono andati e il silenzio cresce perché sono rimasti soltanto gli intimi; e quando anche l'ultimo si è chinato per l'ultima volta su di te perché ti sei voltato dal lato della morte, c'è ancora uno da quella parte, [174] l'ultimo che era il primo, il Dio vivente (n. 11) - se comunque il tuo cuore è stato puro, questo è stato soltanto amando Lui .

E' così che si deve parlare del cuore puro e dell'amore ch'è affare di coscienza. Se l'amore naturale, l'affetto terreno, è il piacere della vita, se il fortunato dice con verità: «Ora soltanto ho la mia vita!» - allora il piacere della vita consiste soltanto nel sentire l'amante parlare della sua felicità, della vita che è la sua felicità: quell'amore ch'è pienezza di coscienza deve parlare di un defunto - si badi bene! - che non si annoiò della vita ma che si guadagnò il piacere della vita dell'eternità. Ma un morto che parla sembra a molti una cosa tanto tremenda che non osano ascoltare il suo messaggio gioioso, mentre tutti amano che noi facciamo

l'augurio: vivi! Eppure qui ci vuole un morto, e nel momento che i contemporanei gridano felici al felice: «Vivi!», in quel momento l'eternità dice: «Muori», se comunque il cuore deve diventare puro. Certamente c'è stato qualcuno ch'è diventato felice, felice in modo indescrivibile; oppure infelice con l'amare un uomo; ma puro non divenne mai il cuore di nessun uomo, se non amando Dio .

"Una fede sincera". C'è forse un'espressione più abominevole del dire di amare la falsità? E questo non vale soltanto per la falsità, perché anche la minima mancanza di sincerità è inconciliabile con l'amare .

Appena manca un po' di sincerità, ecco che c'è qualcosa di segreto e in questa segretezza si nasconde l'egoismo e questo è un segno che quell'uomo non ama. Nella sincerità l'amante si presenta davanti all'amato e nessuno specchio è capace, come la sincerità, di captare fin nei minimi particolari quando la sincerità è vera, ossia quando gli amanti sono disposti con vera fedeltà a specchiarsi nello specchio della sincerità che l'amore tiene fra loro.

Se ora due uomini a questo modo possono nella sincerità diventare trasparenti l'un per l'altro, non è qualcosa di arbitrario che il Cristianesimo parli di una fede sincera in un altro senso, in quanto intende la sincerità con Dio? Se due esseri devono amarsi con fede sincera, non è necessario che in ognuno preceda la sincerità con Dio? Infatti non c'è finzione soltanto quando un uomo inganna se stesso od un altro coscientemente, ma c'è finzione anche quando quell'uomo non conosce se stesso. E può promettere amore con fede sincera, ossia può costui mantenere ciò che promette? Sembrerebbe di sì; però se non può promettere, può egli mantenere ciò che non può promettere? E non può promettere amore con fede sincera colui che non conosce se stesso .

Il concetto di fiducia contiene in sé un raddoppiamento (n. 12), ed è questo: colui col quale ha il rapporto più intimo, quindi il rapporto più adatto per essere oggetto della fiducia ovvero della comunicazione con fiducia, in fondo solo con lui l'uomo può

confidarsi, avere fiducia, comunicare con fiducia. Ma così la fiducia si rapporta a se stessa: a questo modo ciò che c'è di essenziale nella fiducia è indicibile, mentre invece si crede che la fiducia sia suscettibile di espressione. Quando infatti una moglie, umanamente parlando, ha col marito il rapporto più intimo, essa può con fiducia comunicare ai genitori l'una o l'altra cosa, ma questa fiducia è fiducia nella fiducia. Perciò la moglie sentirà che è ben lungi dal poter confidare loro tutto o dal confidarlo come lo confida al marito col quale essa mantiene il rapporto più intimo - ma anche il più fiducioso -; e al marito essa può confidarsi soltanto per quanto riguarda il suo più intimo rapporto, ch'è il rapporto a lui. Per quanto riguarda affari esteriori e cose indifferenti, non si può comunicare con lei con confidenza, a meno di apparire sciocchi e scemi; ma se una sposa volesse confidare a qualcun altro i suoi affari di cuore più intimi, i suoi rapporti con suo marito, si renderebbe conto che non c'è che un essere al quale può comunicarli in tutta confidenza, e che questo essere unico è precisamente colui con il quale essa intrattiene quei rapporti . [176] Ma con chi ora l'uomo mantiene il suo rapporto più intimo? con chi lo può avere se non con Dio? Ma allora la fiducia fra uomo e uomo è alla fine una fiducia della fiducia; solo Dio è la "fiducia", come solo Egli è l'amore. Per questo due esseri umani ancor prima di fare una promessa di mutua fedeltà con tutta sincerità devono, ciascuno per proprio conto, promettere e aver promesso la fede in un Altro. E d'altra parte questo è necessario se essi dal punto di vista cristiano devono amarsi con fede sincera. Quando due uomini si confidano completamente l'uno all'altro, è mai possibile farlo senza confidarsi con un Terzo? Questo è anzi necessario se ci si deve confidare completamente l'uno all'altro, anche se la fiducia di ciascuno in Dio diventa ineffabile: questo è un segno che il rapporto a Dio è il più intimo, il più fiducioso .

Com'è impegnativo, com'è seducente il parlare della fedeltà mutua di due amanti! Eppure in questo discorso come in questa fiducia c'è una simulazione. Ma quando si parla dell'amore di una

fede sincera, allora tocca ad un morto parlare, e questo è come se fra i due ci fosse una separazione che tuttavia si deve unire nella vita in comune più intima e fiduciosa. E' vero, c'è come una separazione, però c'è la fiducia dell'eternità che fa da tramite. Quante e quante volte i due sono stati felici nella fiducia scambievole, ma mai un uomo ha amato con fede sincera senza la fiducia della separazione con Dio, la quale è a sua volta l'accordo di Dio nella fiducia degli amanti. C'è l'amore di un cuore puro e con una fede sincera, solo quando esso è affare di coscienza .

NOTE

N. 1. Kierkegaard scrive: «Nervo» ("Nerve"). Certamente è una svista, poiché alcune righe dopo nomina espressamente le «arterie» ("Aarer") .

N. 2. Nel "Diario" è frequente il richiamo alla nota espressione di Archimede, che chiedeva «un punto fuori del mondo per sostenere tutto il mondo»: per l'ultimo Kierkegaard questo «punto fuori» è il martirio in contrasto col mondo (n[1] A 462; trad. it., n. 4142, t. 11, p. 263) .

N. 3. «Ecco, infatti, il regno di Dio è tra voi» (Luca 17,21) .

N. 4. Kierkegaard passò da una concezione protestante che anteponeva il matrimonio alla verginità, come sembra facciano qui gli "Atti dell'amore", ad una esaltazione sempre più esclusiva del celibato universale, fino a condannare il matrimonio come la «ditta dell'egoismo» (n[1] A 226, trad. it., n. 3982, t. 10, p. 192), come «un affronto alla stessa Divinità, un crimine che Dio detesta e vuol punire» (u[2] A 163; trad. it., n. 4325, t. 12, p.p. 217 s.s.) .

N. 5. E' la posizione antitetica della "Lebensphilosophie" di Nietzsche nella sua antitesi al Cristianesimo, che difende l'«innocenza degli istinti» (confronta "Also sprach Zarathustra", 2 .

Teil: «Von der unbefleckten Erkenntnis», Musarion Verlag, Munchen 1925, B.d. 13, p.p. 159 s.s.) .

N. 6. Si ricordi che in Kierkegaard il termine "umano-generale" ha sempre significato esistenziale, cioè intensivo, non logico, come è già stato notato sopra . N. 7. Tutta questa polemica contro la vita claustrale sarà ritrattata da Kierkegaard negli ultimi "Diari", come abbiamo già notato, fino a ripetere l'errore degli Encratiti nell'opposizione al matrimonio ed a proclamare la necessità della vita claustrale e l'universalità del celibato (confronta spec. n[1] A 16, 85, 134, 263...) . N. 8. L'acqua che il ministro impiega come

materia nel conferimento del sacramento del Battesimo diventa - grazie alla formula pronunciata dal ministro o "forma" - strumento di remissione del peccato originale (ed eventualmente dei peccati attuali) e del conferimento della grazia santificante e sacramentale (confronta "Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos", Pars 2, n.n. 166 s.s.; ed. Romana 1920, p.p. 117 s.s.) . N. 9. E' un principio fondamentale per Kierkegaard che la legge naturale ha per fondamento Dio, ch'è l'Assoluto, e non l'uomo (10[^]] A 618), così che ogni atto libero dev'essere una scelta «davanti a Dio» (10[2] A 428). In questo senso qui e nel "Diario" Kierkegaard parla di «costrizione» ("Tvang"), contro «l'imperativo categorico», formale e indeterminato, di Kant .

N. 10. Kierkegaard, come si legge nel "Diario": «Il mio rapporto con "Lei"», del 24 agosto 1849, rivendicò la priorità di avere Regina rispetto al fidanzato Schlegel: «Va bene, questo sia come una parentesi, perché io ho sempre la prima priorità» (n. 5; 10[5] A 149; trad. it., n. 3795, t. 10, p. 57) .

N. 11. Il "Diario", verso i primi di maggio 1847, quasi ripete o prepara questa riflessione: «Da Dio dobbiamo imparare cos'è l'amore, perché Eeli è colui che per primo ci ha amati» [1 Giovanni 4,10] - e così Egli è il nostro Maestro, il quale coll'amarci ci insegnò l'amore perché noi potessimo amarlo. E quando alla fine ti vedrai preparato il letto per non alzarti più; quando attorno a te crescerà il silenzio e a poco a poco se ne andranno amici e parenti e il silenzio crescerà perché non resteranno che i più intimi; quando i più intimi se ne andranno anch'essi e il silenzio crescerà [ancora], perché non vi saranno più che gli intimissimi... quando poi anche l'ultirno si sarà allontanato, uno solo resterà ancora al letto di morte: Colui che era il primo, Dio» (8[1] A 89, trad. it. n. 1384, t. 4, p.p. 30 s.) . N. 12. Il concetto di raddoppiamento ("Fordoblelse". Altre volte Kierkegaard usa "Reduplication") esprime l'assolutezza dell'impegno preso con la «scelta davanti a Dio»: su di esso Kierkegaard ritorna di continuo nei "Diari" della maturità; esso esprime il «come» dell'agire cristiano e perciò anche dell'essenza del Cristianesimo (10[^]] A 431) . Perciò il raddoppiamento

kierkegaardiano sta agli antipodi della dialettica fra «prima e seconda immediatezza» ("erste, zweite Unmittelbarkeit") di Hegel (confronta "Wissenschaft der Logik", Lesson 2, 11 s.s. e passim). A questo proposito si veda ora il nostro studio, "La dialettica della prima e seconda immediatezza nella soluzione dissoluzione dell'Assoluto hegeliano", in «Aquinas» (1981), p.p. 245 s.s . 4 .

4.

IL NOSTRO DOVERE DI AMARE GLI UOMINI CHE VEDIAMO

1 Giovanni 4,20: "Se qualcuno dice: io amo Dio, e odia il suo fratello, egli è un bugiardo: perché colui che non ama il prossimo che vede, come può amare Dio che non vede?" .

Quanto "profondamente" il bisogno di amare non è instillato nella natura umana! La prima osservazione, per dir così, ch'è stata fatta sull'uomo - e che è stata fatta dall'Unico che in verità la poteva fare, da Dio, e per il primo uomo - esprime proprio questo. Noi leggiamo nella Sacra Scrittura: «Non è bene che l'uomo sia solo». Così la donna fu "presa" dal fianco dell'uomo e "data" a lui per compagna [Genesi 2,18] - poiché l'amore e la vita comune tolgono anzitutto qualcosa all'uomo prima di dare. In tutti i tempi perciò chiunque ha pensato più profondamente sulla natura umana, riconosce nell'uomo questa tendenza per la società. Quanto spesso non si è detto e ripetuto a iosa: «Guai all'uomo solo» o separato dal dolore e dalla miseria della solitudine. [178] Quanto spesso, stanchi della vita in comune, corrotta, chiassosa, confusa, non si è pensato ad un luogo solitario - per sentire poi la nostalgia della vita in comune! Infatti così si ritorna sempre a quel pensiero di Dio, a quella prima idea dell'uomo. Nella folla affaccendata e rumorosa (n. 1), che è troppo e troppo poco per darci una società, ci si stanca della società: ma la guarigione non è di scoprire che il pensiero di Dio era sbagliato, oh, no - la guarigione è all'inverso, cioè nell'imparare quella prima cosa, ossia nel comprendere se stessi allorché si sente nostalgia per la società, un'inclinazione così profondamente radicata nella natura umana

che, dopo la prima creazione dell'uomo, non è avvenuto nessun cambiamento; nessuna scoperta si è fatta, ma è stata soltanto confermata nei più diversi modi nei diversi popoli con diverse espressioni e forme di pensiero . Tanto profondamente radicata nell'essenza dell'uomo è questa tendenza e così "essenzialmente" essa appartiene all'essere uomo, che anche Colui che era una cosa sola col Padre e in società di amore col Padre e con lo Spirito [Santo], il Nostro Signore Gesù Cristo, amò tutto il genere, sentì umanamente questo bisogno di amare e di essere amato da ogni uomo. Certamente Egli era l'Uomo-Dio e per questo eternamente diverso da ogni uomo, ma era insieme un vero uomo, tentato in tutte le cose umane [Ebrei 4,15]; e d'altra parte il fatto ch'Egli sperimentò questo esprime che ciò appartiene essenzialmente all'uomo. Egli era un uomo vero e può perciò partecipare a tutto ciò ch'è umano; Egli non era una figura vaporosa che ci dava cenni dalle nubi, senza comprendere o senza voler comprendere ciò che nella vita capita all'uomo. Oh, no: Egli poté aver pietà della folla affamata e come qualsiasi uomo anch'Egli ebbe fame nel deserto [Matteo 4,1; confronta 14,15 s.s.]. E così anche Egli sentì il bisogno di amare e di essere amato, partecipò come ogni uomo. Noi leggiamo questo nella descrizione dell'Evangelista Giovanni [Giovanni 21,15 s.s.]: [179] «Gesù dice a Simon Pietro: Simone, figlio di Giovanni, mi ami tu più di costoro? Pietro gli rispose: Sì, Signore, tu sai ch'io ti amo!». Com'è commovente tutto questo! Cristo dice: mi ami tu "più di questi"? : è come una preghiera per l'amore: così parla Colui al quale interessa l'essere amato più di tutti. Anche Pietro lo capisce e nasce il malinteso come quando Cristo andò a farsi battezzare da Giovanni [Matteo 3,16]; perciò Pietro non risponde solo «sì», ma aggiunge: «Signore, tu sai ch'io ti amo». Questa risposta contiene un malinteso .

Infatti, anche se l'uomo sa di essere amato perché ha già prima sentito il «sì», tuttavia desidera sentirselo ripetere, ciò che del resto egli sa soltanto da questo «sì» al quale perciò deve richiamarsi col desiderio di sentirselo ripetere: in un altro senso si può ben dire che Cristo sapeva che Pietro l'amava. Però Cristo gli

dice una seconda volta: «Simone, figlio di Giovanni, mi ami tu?». Pietro gli dice: «Sì, Signore, tu sai ch'io ti amo». Cos'altro doveva rispondere, mentre il malinteso diventava più chiaro perché la domanda era stata ripetuta? Cristo gli dice per la terza volta: «Simone, figlio di Giovanni, mi ami tu? Pietro fu contristato perché gli aveva detto per la terza volta: Simone, figlio di Giovanni, mi ami tu?, e gli disse: Signore, tu conosci tutte le cose, tu sai ch'io ti amo». Pietro non risponde più, non si riferisce neppure a ciò che Cristo doveva sapere per esperienza dell'animo di Pietro: «Tu sai ch'io ti amo», ma risponde: «"Tu conosci tutte le cose", tu sai che io amo Te!». Pietro quindi ora non risponde; egli ha quasi orrore del malinteso, poiché un «sì» è come una risposta reale ad una domanda reale con cui il richiedente vuol sapere qualcosa o vuol essere più certo di sapere di quanto non fosse prima. Ma Colui che «conosce tutte le cose» come può riuscire a sapere qualcosa, oppure dall'assicurazione di un altro riuscire a sapere più certamente qualcosa? Eppure, se non può questo, non può neppure amare in un modo completamente umano, poiché è proprio questo il mistero dell'amore, che non c'è maggior certezza dell'assicurazione rinnovata della persona amata; [180] dal punto di vista umano questa è la certezza assoluta di essere amati: non di amare, poiché questo si pone al di sopra del rapporto di amico ad amico. Quale contraddizione tremenda: che Colui che è Dio ami in modo umano; poiché amare in modo umano è amare un singolo uomo e desiderare di essere il più amato da questo singolo uomo. Ecco perché Pietro si è addolorato, perché la domanda gli è stata rivolta tre volte e per la terza volta! Infatti, se nel rapporto di amore fra uomo e uomo è una nuova gioia che la domanda sia ripetuta per la terza volta, la domanda ripetuta troppo spesso contrista perché sembra tradire sfiducia. Ma quando Colui che sa tutto domanda per la terza volta, allora questo dev'essere certamente perché Egli, poiché sa tutto, sa che l'amore non è forte, interiore, fervente abbastanza nell'interrogato, in colui che l'ha anche rinnegato tre volte [Matteo 26,69 s.s.]. E per questa ragione Pietro deve aver pensato che il Signore giudicasse necessario fare

la domanda tre volte - non è vero che il Signore sentisse il bisogno di sentire per tre volte questo «sì», poiché questo pensiero supera le forze di un uomo, e anche se è esso stesso a proibirselo .

Oh, ma com'è umano! Egli, che ai sacerdoti che lo condannavano a morte, a Pilato che aveva la sua vita nelle sue mani [confronta Giovanni 19,10], non rispose neppure una parola - Egli domanda per tre volte se è amato: sì, domanda se Pietro lo ama «più di costoro»! "L'amore è così profondamente radicato nella natura umana da appartenere all'uomo essenzialmente". Eppure gli uomini trovano tanto spesso scappatoie per sottrarsi a questa felicità; quindi essi inventano inganni, per ingannare se stessi oppure per rendere infelici se stessi. Basta che la scappatoia si presenti sotto la figura di malinconia, che ci si mette a sospirare sugli uomini e sulla propria sventura di non trovare nessuno da poter amare, poiché sospirare sul mondo e sulla propria sventura è sempre più facile che battersi il petto e sospirare su se stessi. Appena l'autoinganno si trasforma in accusa, ecco che si accusano gli uomini di non essere degni di essere amati [181] - si «sospira contro» gli uomini, perché è sempre più facile fare gli accusatori che essere accusati. Appena l'uomo con l'autoinganno è orgoglioso di sé, non riesce a trovare nessuno che sia degno di lui - poiché è sempre più facile mostrare la propria superiorità con l'essere severo con tutti, che mostrarla con l'essere severo con se stesso. Eppure, eppure tutti sono d'accordo che questa è una disgrazia, che questa situazione è sbagliata. E cosa c'è di sbagliato se non il loro cercare e strillare? Siffatta gente non si accorge che il loro parlare è un prendere in giro se stessi, perché il non poter trovare fra gli uomini un oggetto del proprio amore è accusare se stessi di mancare completamente di amore. E' forse amore il volerlo trovare fuori di sé? Io penso che l'amore è qualcosa da portare con sé, ma colui che porta l'amore con sé, mentre cerca un oggetto per il suo amore (altrimenti è una falsità cercare un oggetto - per il proprio amore!), costui vuole trovare facilmente l'oggetto e lo troverà tanto più facilmente quanto maggiore è la forza del suo amore, e lo troverà in condizioni di essere amabile. Poiché poter

amare un uomo nonostante le sue debolezze, i suoi errori e le sue imperfezioni, non è ancora la perfezione, lo è invece trovarlo amabile nonostante e con le sue debolezze, i suoi errori e le sue imperfezioni. Cerchiamo di capirci. Un uomo può essere un così fine buongustaio da mangiare soltanto i cibi più scelti e raffinati e preparati nel modo più squisito, oppure essere raffinato al punto da trovare qualche difetto nella preparazione; un'altra cosa invece è non soltanto poter mangiare anche i cibi più frugali, ma trovare più frugali e più prelibati questi cibi: non si deve infatti perfezionare la propria golosità, bensì educare se stessi e il proprio gusto . Facciamo il caso di due pittori. Il primo dice: «Ho viaggiato molto ed ho visto molte cose nel mondo, ma non sono riuscito a trovare un uomo che meritasse un ritratto, né a trovare qualche paesaggio che fosse l'immagine perfetta della bellezza, così da risolvermi a dipingerlo; sempre trovavo qualche difetto. Perciò la mia ricerca è stata inutile» [182] - un simile pittore sarà mai un grande pittore? L'altro pittore invece dice: «Io invero non mi presento come artista, non ho viaggiato all'estero; però qui, senza uscire dalla piccola cerchia di uomini che sono i miei più vicini, non ho trovato neppure un volto così insignificante oppure così difettoso che non avesse qualche lato bello e illuminante, perciò son contento di esercitare con essi la mia arte». - Non sarebbe proprio questo il segno ch'era costui il vero artista, perché portava con sé una certa qual cosa che l'altro artista dei viaggi non riuscì a trovare in nessuna parte del mondo, probabilmente perché costui non la portava con sé? Quindi è il secondo il vero artista. Non sarebbe anche triste che a colui cui compete di abbellire la vita, questa gli appaia come soggetta ad una maledizione? Allora l'arte, invece di abbellire la vita, farebbe soltanto la triste scoperta che nessuno di noi è bello. E ancor più triste ed insieme ancor più errato sarebbe se si potesse mostrare che nessuno di noi merita di essere amato, mentre l'amore si conosce proprio da questo, ch'esso è tanto amoroso da trovare qualcosa di amabile in tutti, così che tutti possono amarci

E' un'aberrazione dolorosa fin troppo comune quella di parlare senza fine sul come dev'essere l'oggetto dell'amore per essere amabile, invece di parlare sul come l'amore dev'essere per poter essere amore .

Quest'aberrazione non è comune soltanto nella vita quotidiana: oh, quanto spesso si vede anche che proprio chi si dice artista di solito mette tutto il suo merito in questa critica raffinata, sentimentale e aristocratica la quale, rispetto all'amare, sa in modo disumano soltanto scartare e scartare considerando a questo riguardo come proprio compito d'iniziare gli uomini a tutti gli orrendi segreti della critica raffinata! Com'è possibile che qualcuno lo faccia, che molti siano così disposti, così docili a lasciarsi convincere di ottenere [183] una conoscenza che in fondo non farà che amareggiare la vita a sé e agli altri?

Infatti, per quanti nella vita si deve riconoscere che se non avessero raggiunto quella certa cultura, avrebbero trovato tutto bello ed anzi più bello! Ma quando qualcuno è iniziato alla contaminazione della raffinatezza quant'è difficile riavere il perduto, cioè la dote della benevolenza e dell'amore che Dio ha concesso ad ogni uomo! Comunque, se non c'è nessun altro, c'è sempre un Apostolo che sa guidarci per la retta via a questo proposito, quella via giusta che porta sia ad essere giusti con gli altri sia a rendere felici noi stessi. Così abbiamo scelto un'espressione dell'Apostolo Giovanni: «Se qualcuno dice: io amo Dio e odia suo fratello, egli è un bugiardo, poiché colui che non ama il fratello che vede, come può amare Dio che non vede?» [1 Giovanni 2,4]. Questa frase sarà l'oggetto della seguente meditazione: cioè noi, lieti di questo compito, scegliamo di parlare su IL DOVERE DI AMARE GLI UOMINI CHE VEDIAMO, ma non inteso nel senso che dobbiamo amare tutti gli uomini che vediamo, poiché questo è l'amore del prossimo di cui si è parlato prima, bensì che dobbiamo trovare nel mondo della realtà coloro che possiamo amare in modo particolare, e che amare essi è amare gli uomini che vediamo. Infatti, "quando il dovere è questo, allora il compito non è: trovare l'oggetto amabile: ma il compito è di

trovare ora amabile l'oggetto dato o scelto - e di trovarlo amabile comunque esso cambi" .

Però vogliamo fare prima una piccola difficoltà sulla citata espressione dell'Apostolo, che la prudenza terrena, forse orgogliosa della sua sottigliezza, s'immagina di poter fare, a prescindere se essa realmente sia stata fatta o non. Quando l'Apostolo dice: «Colui che non ama il fratello che vede, [184] come può costui amare Dio che non vede?»: potrebbe allora qualche esperto obiettare che questo è un trabocchetto: poiché egli si è reso conto che il fratello che ha visto non è amabile; ma come si può da questo (che egli non ha amato qualcuno perché non l'ha trovato degno di essere amato) dire che questo per lui è d'impedimento per amare Dio ch'egli non ha visto? Eppure l'Apostolo pensa che c'è qualcosa che impedisce a costui di amare Dio, anche se con l'espressione «il proprio prossimo» non si parla in particolare di qualche singolo uomo determinato ma in generale di amare gli uomini. L'Apostolo pensa che c'è una riserva da parte di Dio a carico della credibilità dell'affermazione di un uomo che dice di amare l'Invisibile, quando si vede che costui non ama il visibile, mentre potrebbe sembrare fanatismo ammettere che qualcuno ami l'Invisibile se non ama qualcosa di visibile. E' una cautela divina a carico del fanatismo umano di [pretendere di] amare Dio; poiché è fanatismo, anche se non è ipocrisia, volere a questo modo amare l'Invisibile. La cosa è semplicissima. L'uomo deve cominciare con l'amare l'Invisibile, cioè Dio, poiché è così che egli deve insegnare il dovere di amare; ma proprio dal fatto ch'egli realmente ama l'Invisibile, tanto più ama gli uomini che vede. Non viceversa: quanto più bazzica con coloro che vede, tanto più ama l'Invisibile: poiché, se fosse così, Dio diventerebbe qualcosa d'irreale, un fantasma. Simil cosa può venire in mente solo ad un ipocrita e ad un imbroglione per crearsi degli alibi; oppure ad uno che calunnia Dio, come se Dio fosse invidioso di se stesso (n. 2) e perciò [geloso] di essere amato, mentre il Dio beato è misericordioso e perciò, per così dire, dice sempre a se stesso: «Se vuoi amarmi, ama gli uomini che vedi, ciò che tu fai a loro lo

fai a me». Dio è troppo elevato per poter direttamente interessarsi dell'amore di un uomo, tanto meno per trovare piacere in ciò di cui [solo] un fanatico può compiacersi .

Quando qualcuno, del dono con cui vuole aiutare i suoi genitori, dice ch'esso è «corban» [Marco 7,11], cioè destinato a Dio, allora questa non è una cosa che piace a Dio: allora presentala, ma col pensiero a Dio. Se vuoi mostrare che la tua vita è destinata a servire Dio, fa' che serva agli uomini, ma col pensiero rivolto a Dio. A questo modo Dio è parte nell'esistenza: Egli infatti desidera per sé la sua parte; Egli esige tutto, ma quando tu glielo dai, allora avrai subito (per così dire) l'indicazione di come comportarti, poiché Dio non esige nulla per sé, benché esiga tutto da te .

Così le parole dell'Apostolo, rettamente intese, portano precisamente all'oggetto del discorso .

"Dato ch'è un dovere amare gli uomini che vediamo, si deve anzitutto e soprattutto abbandonare tutte le rappresentazioni immaginarie ed esagerate di un mondo di sogno dove si dovrebbe cercare e trovare l'oggetto dell'amore; cioè bisogna diventare sobri, dobbiamo conquistare la realtà e la verità col trovare e rimanere nel mondo della realtà secondo il compito che a ciascuno è mostrato" .

La scappatoia più pericolosa riguardo all'amare è di voler amare unicamente l'Invisibile, ossia ciò che non si è visto. Questa scappatoia è così esaltante che trascura completamente la realtà, è così ubriacante che facilmente tenta di farsi credere la forma più alta e perfetta di amore. E' raro che un uomo parli a sproposito dell'amore; più comune è invece l'inganno d'impedirsi di giungere ad amare realmente appunto per troppo fanatismo dell'amare e dell'amore .

Qui c'è una ragione ben più profonda di quanto si pensi, altrimenti gli uomini non sarebbero caduti nella confusione, quella di chiamare infelicità ciò ch'è colpa: il non trovare un oggetto adeguato al loro amore, per cui si precludono di riuscire a trovarlo in seguito; se invece cominciassero una buona volta a riconoscere la loro colpa, lo troverebbero certamente. In generale

si pensa che l'amore consista nel tenere aperti gli occhi dell'ammirazione per cercare vantaggi e perfezioni. [186] E poi ci si lamenta di aver cercato invano. Non vogliamo decidere fino a che punto il Singolo abbia ragione o non se non riesce a trovare ciò che cerca, cioè gli amati vantaggi e le perfezioni, s'egli non scambi il cercare con la golosità. No, non vogliamo entrare in queste controversie, litigare sulla base di questa concezione dell'amore, poiché essa è tutta un errore: l'amore è piuttosto l'occhio aperto della sopportazione e della mitezza che non vedono i difetti e le imperfezioni .

La differenza fra queste due concezioni è molto essenziale, è la differenza di un mondo, di due concezioni antitetiche. Solo la seconda concezione è vera, la prima è falsa. E l'errore non si ferma mai da se stesso, va sempre di male in peggio e diventa sempre più difficile far ritorno alla verità: è facile trovare la via dell'errore, ma è più difficile tornare indietro - così come la leggenda racconta della montagna del piacere, in qualche parte del mondo, di cui si dice che nessuno che ha trovato la via dell'entrata è riuscito poi a trovare la via dell'uscita. Quando allora un uomo esce nel mondo con un'idea sbagliata dell'amore e si mette a cercare l'oggetto, ecco che lo cerca invano. Tuttavia egli non cambia la sua idea: invece, ingordo com'è del sapere, non fa che aumentare la sua ingordigia ma, checché egli pensi, invano. Non gli passa neppure per la mente che l'errore sta in lui, ossia nella concezione sbagliata: così in proporzione di siffatta ingordigia cresce in lui l'idea fantastica di sé e della sua perfezione - questa non gli mostra quanto gli uomini siano imperfetti, ciò che si potrebbe scoprire soltanto grazie alla perfezione. Intanto egli è convinto che questa non è colpa sua, che non lo fa per qualche intenzione cattiva od odiosa - lui che appunto cerca l'amore. Infatti, lungi da lui il pensiero di abbandonare l'amore, [187] lui che sente vivamente come la sua idea diventa sempre più entusiasta - cosa c'è infatti di più fanatico dell'errore? E all'errore egli non ha detto «no». Al contrario, col suo aiuto egli può mettersi a pasticciare convinto di amare l'Invisibile, un fantasma che egli non vede: "vedere un

fantasma" - e: "non vedere"? Infatti, togli il fantasma e non vedrai nulla: l'ammette anche l'uomo. Ma togli il vedere, ecco che vedi il fantasma: e questo l'uomo lo dimentica. Ma, come si è detto, egli l'amore non vuole abbandonarlo, neppure deprimerlo, egli vuole parlarne con fanatismo e riservare l'amore per l'Invisibile! Quale dolorosa aberrazione! Si dice che l'onore e il potere mondano, la ricchezza e la felicità non sono che fumo: e questo è anche vero. Ma che il potere più forte nell'uomo - un potere che nella sua essenza è meno che niente -, poiché esso è la vita e la forza, che esso diventi fumo e che, ubriacato da questi fumi, l'uomo pensi con orgoglio di aver raggiunto la perfezione - con l'immaginazione egli infatti trascende ogni realtà -: ecco, questo è terribile! La pietà cristiana ammonisce di non sprecare i doni di Dio, ma quale dono di Dio è paragonabile all'amore ch'Egli ha depresso nel cuore dell'uomo? ahimè, poi vedere com'è stato sprecato! Il furbo infatti pensa che si possa sprecare l'amore amando gli uomini deboli e imperfetti: credo che questo sia un amore di sfruttamento. Ma non poter trovare nessun oggetto, sprecare l'amore nel cercare invano, sprecarlo cercandolo nello spazio vuoto amando l'Invisibile: ecco, questo è veramente sprecare . Perciò, diventa sobrio, ritorna in te stesso, comprendi che l'errore sta nella tua idea dell'amore, cioè di pensare ch'esso debba essere un'esigenza, e ancor più quando l'intera esistenza non potrebbe soddisfarla nemmeno un poco - che tu possa reclamare il suo diritto di porre quest'esigenza. Quando cambierai l'idea dell'amore, cioè ch'esso è esattamente l'antitesi di un'esigenza - è un credito al quale Dio ti ha obbligato -: ecco, allora nello stesso momento tu avrai trovato la realtà. [188] Ecco il dovere (infatti con l'amare tu chiudi gli occhi davanti alla debolezza, alla fragilità e alle imperfezioni), perché tu possa trovare la realtà con l'occhio aperto (certo, con l'occhio aperto e fisso di un sonnambulo). E' il dovere la prima condizione perché tu in generale possa giungere ad amare gli uomini che vedi. La condizione è di trovare il terreno solido della realtà. L'errore è sempre oscillante, e questo spiega come spesso sembri così leggero e spirituale. La verità ha il passo solido, e

perciò spesso anche pesante; essa si mantiene sul solido, e per questo spesso ha un aspetto così semplice. C'è anche un cambiamento importante: invece di urgere un'esigenza, impegnarsi a compiere il dovere; invece di squadrare dall'alto il mondo intero, far sì, per così dire, di portare il mondo sulle proprie spalle; invece di voler con troppa voracità cercare i frutti troppo saporiti dell'ammirazione, sopportare con pazienza la loro mancanza. Ahimè, quale mutamento! Eppure è solo con questo mutamento che l'amore entra nel mondo (n. 3), l'amore come dovere perfetto: l'amore di amare gli uomini che vediamo .

Quando il dovere è di amare gli uomini che vediamo, "allora nell'amare gli uomini singoli reali non si può sostituirli con un'idea immaginaria dell'uomo, secondo che si pensa o si può desiderare che sia quest'uomo". Chi infatti lo facesse, non amerebbe gli uomini che vede ma ancora qualcosa d'invisibile, una sua immaginazione o altro di simile . Rispetto all'amare, come all'amore, c'è una condotta che ha una sospetta aggiunta di ambiguità e golosità. Una cosa è chiacchierare a vanvera e mai trovare qualche oggetto del proprio amore, un'altra è amare ciò che si chiama l'oggetto del proprio amore, compire con attenzione e sincerità questo dovere di amare ciò che si vede . Ovviamente, desideriamo sempre che ciò che dobbiamo amare sia in possesso di tutte le perfezioni più amabili: lo desideriamo non soltanto per noi, [189] ma anche per il vantaggio dell'altro .

Anzitutto conviene desiderare che colui che amiamo si comporti e agisca in modo da poter approvarlo e trovarci d'accordo. Ma, in Nome di Dio, non dimentichiamo che questo non è un merito s'egli ha queste doti, e minor merito ancora è nell'esigerlo da parte nostra - se si dovesse parlare di qualche merito, un discorso assai sconveniente quando si tratta di amore, sarebbe quello che il nostro amore sia fedele e cortese. Ma ci sono delle nature difficili che si adoperano a impedire di amare ciò che si vede: nature difficili, dallo sguardo incerto e in un altro senso troppo meticolose al punto da far svanire la figura reale oppure, per puntiglio, da fare opposizione ed esigere ora di vedere

qualcosa d'altro. Esistono uomini di cui si deve dire che mancano ancora di fisionomia, che la loro realtà non si è ancora plasmata, perché costoro nel loro intimo non sono d'accordo con se stessi in ciò che sono e in ciò che vogliono essere. Però a questo modo può anche succedere di rendere la figura dell'altro uomo oscillante o irreali, perché l'amore che dovrebbe amare l'uomo che vede non può risolversi bene ma subito pretende che l'oggetto non abbia difetti e sia subito perfetto come, per così dire, se l'acquisto non fosse ancora concluso. Però colui che nell'amare a questo modo è incline alle raffinatezze, costui non ama l'uomo che vede e si rende perfino antipatico e pesante con l'amato .

L'amante, l'amico, è anche in senso più generale l'uomo, e come tale è per noi; ma per te egli dovrebbe essere essenzialmente soltanto l'amato, se tu compirai il dovere di amare gli uomini che vedi. Se egli allora mantiene una duplicità nei tuoi riguardi, ecco che in parte in un senso più generale egli è per te questo singolo uomo, in parte in modo particolare l'amato, poiché tu non ami l'uomo che tu vedi. Sarebbe quasi come se tu avessi due orecchie e che tu non sentissi da tutte e due la stessa cosa, ma con l'una una cosa e con l'altra un'altra. [190] Con un orecchio tu senti ciò ch'egli dice, e se ciò che dice è certo ed esatto, acuto e spiritoso, eccetera: ahimè, solo con l'altro orecchio tu ascolti se è la voce dell'amato. Con un occhio lo vedi per scrutarlo, esaminarlo, osservarlo; ahimè, solo con l'altro tu vedi ch'egli è l'amato. Oh, dividere a questo modo non è amare l'uomo che si vede. Non è come se ci fosse sempre un terzo presente, anche quando i due [amanti] sono soli: un terzo che rimprovera e biasima freddamente, un terzo che disturba l'interiorità, un terzo che alle volte veramente può rendere l'interessato odioso a se stesso e al suo amore di cui è così avido; un terzo che vorrebbe angustiare l'amato se questo sapesse che il terzo è presente! Che significato ha che il terzo è presente? Significa allora che se... se questa o quella cosa non fosse di tuo gradimento, tu non ameresti? Il terzo significa quindi separazione, divisione, e così il pensiero della separazione coesiste con la fiducia? Ahimè, come nel paganesimo il principio distruttore

coesisteva con l'unità della divinità? Significa, questo terzo, che il rapporto di amore in un certo senso non è un rapporto, che tu stai al di sopra dell'amato e che metti alla prova l'amato? Non rifletti che in questo caso si rende evidente non il vero amore ma il contrario, cioè che tu in fondo manchi di amore? La vita infatti presenta abbastanza prove, e queste dovrebbero veramente trovare insieme gli amanti e gli amici uniti per resistere nella prova. Ma se la prova attacca il rapporto, allora c'è un tradimento. In verità questa taciturnità misteriosa è la più pericolosa forma d'infedeltà; un uomo simile non rompe la sua fede, ma lascia sempre l'incertezza s'egli è attaccato alla sua fede. Non è mancanza di fedeltà se il tuo amico ti tende la mano e la tua stretta di mano è incerta come se tu dubitassi della sua sincerità?

E' veramente amare un uomo che vedi, se ad ogni momento tu vuoi cominciare da capo, quasi per metterlo alla prova come se fosse la prima volta che lo vedi? Un raffinato che trova da dire su ogni piatto è ben ripugnante, ma è anche ripugnante vedere uno che di cuore fa onore al piatto che gli viene offerto e però in un certo senso non mangia o appena spizzica, mentre poi si sazia con un piatto più grossolano. No, se l'uomo deve compire il dovere di amare gli uomini che vede, non deve cercare soltanto fra gli uomini reali quelli che ama, ma deve sradicare ogni ambiguità e gonfiezza nell'amarlo: con serietà e verità li ami come sono e compia il suo dovere: quello di trovare ora una buona volta l'oggetto amabile dato o scelto. Non pretendiamo atteggiamenti infantili in materia d'amore, tanto meno di cedere fuori posto, tutt'altro: la serietà consiste in questo, che il rapporto stesso lotti con forze unite contro le imperfezioni, che superi le deficienze, allontani quanto è eterogeneo. Questa è serietà, l'arroganza invece è di rendere ambiguo lo stesso rapporto. Che uno non diventi per la sua debolezza o a causa dei suoi difetti estraneo all'altro, ma l'unione consideri ciò ch'è più debole come l'elemento estraneo che ambedue ritengono importante superare e allontanare. Tu non devi, a motivo della debolezza dell'amato, allontanarti da lui o rilassare il tuo rapporto: invece i due lo devono mantenere tanto

più saldo e intimo per allontanare la debolezza. Appena il rapporto si fa ambiguo, allora tu non ami gli uomini che vedi, è come se tu esigessi qualcosa d'altro per poter amare; invece quando la debolezza e l'errore rendono il rapporto più interiore, tu mostri proprio che ami l'uomo nel quale tuttavia vedi l'errore, la debolezza, l'imperfezione .

Come si danno lagrime ipocrite, un sospirare e piangere ipocrita sul mondo, così c'è anche un dolore ipocrita sulle debolezze e imperfezioni dell'amato. E' affettato ed effeminato pretendere che l'amato sia in possesso di tutte le perfezioni, e quando si scorge qualche difetto è ancora affettato ed effeminato mettersi a sospirare e addolorarsi dandosi importanza, assumendo un atteggiamento di dolore distinto e profondo. C'è forse in generale una forma più comune di voluttà, ed è nel voler camminare assieme all'amato o all'amico e poi disperarsi per ogni bazzecola. Ma dovrebbe essere questo l'amare gli uomini che noi vediamo? Oh, no: gli uomini che si vedono - e così anche noi quando gli altri ci vedono - non sono - e non siamo così perfetti! Però si dà spesso il caso che un uomo coltivi in se stesso questa morbosa fragilità con il calcolo di far amare questa somma di imperfezioni. Eppure - certo, sono molte le imperfezioni di noi uomini - è così raro vedere un amore sano, forte, virtuoso, ordinato ad amare gli uomini imperfetti che vediamo .

Se il dovere di amare è di amare gli uomini che vediamo, "allora non c'è nessun limite per l'amore; se si deve compiere il dovere, l'amore dev'essere senza limiti, cioè rimanere invariato comunque l'oggetto si cambi" .

Riprendiamo la riflessione già fatta sul rapporto fra Cristo e Pietro - forse che Pietro, specialmente nel suo rapporto a Cristo, era la somma di tutte le perfezioni? e d'altra parte Cristo conosceva bene i suoi difetti. Ed ora consideriamo questo rapporto sotto il profilo puramente umano. Dio sa come in generale si costruisce alle volte con cura una somma di difetti insignificanti per allestire, o presto o tardi, un'accusa contro l'uno o l'altro di egoismo, infedeltà, tradimento. Dio sa però [193] che l'accusatore

molto spesso non fa il minimo sforzo per mettersi al posto dell'accusato: l'accusatore non pensa che il giudizio così severo e impietoso possa essere un giudizio precipitoso od almeno sospetto: chissà se conosce bene tutta la situazione! Dio sa, dove spesso appare questo doloroso fenomeno, come la passione sia capace di dotare perfino l'idiota di un acume sorprendente quando ha il sospetto di essere vittima di un'ingiustizia; e viceversa come deprima anche chi è esperto, quando fosse condannato, fino alla stupidità di rifiutarsi di dare dell'ingiustizia subita un giudizio con un po' di mitigazione, di scusa e di giustificazione! Questo perché la passione offesa si compiace di accecarsi con sottigliezze: ma noi tutti vogliamo essere d'accordo che se fra due amici si verificasse quanto accadde fra Cristo e Pietro, sarebbe più che sufficiente per romperla con un simile traditore! Facciamo il caso che nella tua vita si produca la situazione estrema di avere un amico il quale di sua iniziativa ti ha promesso fedeltà fino a dare la vita ed a versare il sangue per te, e poi nel momento del pericolo non se la dà a gambe (sarebbe stato quasi scusabile!): no, egli ritorna e assiste ma senza muovere un dito, se ne sta tranquillo a vedere; no, non se ne sta tranquillo ma il suo unico pensiero è di salvare se stesso ad ogni costo - non se l'è data a gambe (sarebbe stato quasi scusabile!): no, rimane fermo come spettatore, ciò che gli assicura la possibilità di rinnegarti! E allora? Lasciamo perdere l'ovvia conclusione e cerchiamo soltanto di rivivere e di esporre la situazione dal punto di vista puramente umano. Quindi, supponiamo che tu sia accusato e condannato dai tuoi nemici, è vero allora alla lettera che tu sei circondato dappertutto dai nemici. I potenti, che forse non sono riusciti a capirti, hanno infierito contro di te. Perciò tu ora sei processato e condannato mentre una folla accecata e infuriata si sfoga a schernirti, e, come pazza, esulta al pensiero che il tuo sangue cada su di loro [194] e sui loro figli [Matteo 27,25]. E questo piacque ai potenti, che del resto disprezzavano profondamente la folla: questo piacque loro perché dava soddisfazione al loro odio, un'autentica crudeltà bestiale ed un'infima abiezione, che in te

trovavano la loro vittima e la loro preda. Tu fosti rassegnato al tuo destino, convinto che non valeva la pena di prendere la parola poiché l'odio non faceva che spiare l'occasione, così che anche la protesta più fiera della tua innocenza sarebbe stata interpretata per ribellione e quindi avrebbe fornito un pretesto di odio; così la dimostrazione più chiara della tua innocenza avrebbe esasperato e reso il loro odio ancor più furente, in modo che il dilagare del tuo dolore avrebbe spinto il loro odio a interpretarlo come viltà. Così tu sarai respinto dalla società degli uomini - no, non respinto, tu starai lì circondato da uomini -, ma nessuno di essi vedrà in te un uomo, anche se in altro senso vedranno in te l'uomo, poiché una bestia non sarebbe stata trattata in un modo così disumano. Oh, orrore! più spaventoso che se tu fossi caduto in mezzo ad un branco di bestie feroci. Chissà se perfino l'urlo della belva più assetata di sangue e delle bestie notturne sia così terribile come la disumanità di una folla infuriata! Non è vero infatti che in un branco una belva può eccitare le altre a ferocia maggiore di quella che hanno per natura? Così anche nella folla irresponsabile uno può eccitare l'altro a maggior sete di sangue e di ferocia. Chissà che anche lo sguardo bieco e sinistro della belva assetata di sangue non abbia questo fuoco del male che si accende nell'occhio del Singolo quando, eccitato ed eccitante, va in furia nella folla! Così tu stavi accusato, giudicato, odiato; invano cercavi di scoprire una figura che assomigliasse ad un uomo, per non dire un volto benevolo sul quale potesse posarsi il tuo sguardo - ecco che hai visto il tuo amico, ma egli ti ha rinnegato e le grida di scherno che avevano riempito l'aria ritornano ora centuplicate dall'eco! Ora, se questo fosse successo a te, non sarebbe stato da parte tua un gesto di fierezza se, invece di prenderti una vendetta, stornassi il tuo sguardo dicendo fra te stesso: "Non voglio vedere questo traditore"? Come invece diversamente si comportò Cristo. [195] Egli non allontanò da Pietro lo sguardo facendo finta di non riconoscerlo e non disse: non voglio vedere il traditore; non lo lasciò abbandonato a se stesso. No, Egli «lo guardò» [Luca 22,61], lo raggiunse subito con lo sguardo e, se fosse stato possibile,

certamente non avrebbe evitato di parlargli. E come Cristo guardò Pietro? Era forse uno sguardo di repulsione, era forse uno sguardo di addio? Oh, no: era come quando una mamma guarda il bambino che per la sua sbadataggine si trova in pericolo ed ora, poiché non può afferrare il bambino, lo raggiunge subito con il suo sguardo che lo rimprovera ma anche lo salva. Quindi Pietro era in pericolo? Ahimè, chi potrebbe capire quant'è duro per un uomo aver rinnegato il proprio amico? Ma l'amico offeso può, preso dall'ira, non vedere che colui che l'ha negato è in pericolo. Però Egli, colui che si chiama il Salvatore del mondo, ha visto sempre chiaro dov'era il pericolo, che Pietro si trovava in pericolo e che Pietro doveva e poteva essere salvato. Il Salvatore del mondo non commise l'errore di pensare che la sua causa era perduta perché non era stato Pietro a salvare Lui, ma pensò ch'Egli avrebbe perduto Pietro se non fosse corso a salvarlo. C'è o c'è stato mai un solo uomo che non possa capire questo, tanto la cosa è chiara e luminosa? - eppure Cristo è stato l'unico a vederlo nel momento della decisione, e questo quando Egli stesso era l'accusato, il condannato, l'odiato, il rinnegato! E' raro che un uomo si trovi a decidere della vita e della morte e raramente quindi un uomo ha l'occasione di mettere alla prova estrema la dedizione dell'amicizia.

Ma soltanto il fatto che nel momento più importante ti tocchi trovare pusillanimità e astuzia dove tu in forza dell'amicizia ti aspettavi di trovare coraggio e risolutezza; trovare ambiguità, falsità, evasione invece di apertura, risolutezza, fiducia; trovare soltanto chiacchiere invece di assennata riflessione: ahimè, quant'è difficile allora, sotto la pressione del momento e della passione, poter capire da quale parte è il pericolo, quale fra gli amici è più in pericolo, se tu o lui che ti lascia a terra. Com'è difficile allora amare l'uomo che si vede - quando lo si vede cambiato a quel modo! Noi siamo ora abituati a esaltare il rapporto di Cristo a Pietro, [196] ma badiamo che quest'elogio non sia un'illusione, un'immaginazione, perché non siamo in grado o non vogliamo sforzarci di pensare di essere contemporanei

dell'evento; così quindi ci mettiamo ad esaltare Cristo, però - per quanto possiamo diventare contemporanei di un simile evento - ci comportiamo diversamente. Non abbiamo notizia sul come i contemporanei abbiano interpretato questa situazione di Cristo, ma se tu li incontri, interrogali questi contemporanei e li sentirai dire, come su tutto ciò che fece Cristo (n. 4): «Che sciocco! A prescindere che la sua causa ora è abbastanza disperata, non essere in grado di raccogliere tutte le proprie forze per fulminare con un solo sguardo il traditore! Quale debolezza miserabile! E' questo un comportarsi da uomo?» - Così Egli fu condannato e lo scherno ottenne una nuova vittoria. Oppure il potente ha giudicato la situazione così: «Ma perché ha cercato la compagnia dei peccatori e dei pubblicani e i suoi seguaci fra lo stato sociale più basso? avrebbe dovuto unirsi a noi, alla Sinagoga degli aristocratici, ed ora ha la paga che si merita, poiché ora si vede bene quanto poco ci si può fidare di siffatta gente. E poiché Egli ha sempre pensato umilmente di sé, eccolo che arriva all'eccesso di accettare in pace un simile losco tradimento». Ed ecco venire l'uomo prudente, convinto di essere anche cordiale: «Costui, che i Sommi Sacerdoti hanno fatto arrestare; costui, che è fanatico come è sempre stato, ora vede che tutto è perduto, deve avergli dato di volta il cervello e l'animo infiacchito deve averlo fatto precipitare in un abbattimento d'impotenza femminile: di qui si può spiegare il perdono di un simile tradimento. Nessun uomo si comporta così!». Ahimè, questo è fin troppo vero: nessun uomo si comporta così. Proprio per questo anche la vita di Cristo è un caso unico dove si vede che un maestro nel momento del fallimento della sua causa e della sua vita, quando tutto è perduto nel modo più orrendo col rinnegamento del discepolo, questo Maestro in un istante e con uno sguardo faccia di questo discepolo il suo discepolo più fervido e così ottenga in gran parte la vittoria della sua causa, benché questo sia sconosciuto a tutti .

L'amore di Cristo per Pietro fu così senza limiti: nell'amare Pietro Egli mostrò come si ama l'uomo che si vede. Egli non disse: «Pietro deve cambiare e diventare un altro uomo prima ch'io

possa tornare ad amarlo». No, tutt'al contrario, Egli disse: «Pietro è Pietro ed io lo amo; è il mio amore semmai che l'aiuterà a diventare un altro uomo!». Egli non ruppe quindi l'amicizia per riprenderla forse quando Pietro fosse diventato un altro uomo; no, Egli conservò intatta la sua amicizia, e fu proprio questo che aiutò Pietro a diventare un altro uomo. Credi tu che, senza questa fedele amicizia di Cristo, Pietro sarebbe stato recuperato? (n. 5). Sarebbe come se l'essere amico significasse soltanto esigere qualche beneficio dall'amico e, se l'amico non corrispondesse, lasciar perdere l'amicizia per ricominciare forse quando l'amico corrisponderà. E' mai questo un rapporto di amicizia? A chi tocca aiutare chi sbaglia se non chi si dice amico, anche quando l'offesa è fatta contro l'amico? Ma l'amico si sottrae dicendo (con un gergo distaccato): quando sarà diventato un altro uomo, allora forse ritornerà mio amico! E non ci manca molto che noi consideriamo generosa una simile condotta - ma in verità è ben lungi che costui nell'amare ami l'uomo che vede .

L'amore di Cristo era illimitato, come l'amore dev'essere quando si deve compiere il precetto di amare amando l'uomo che si vede. Questo si vede facilmente. Infatti, per quanto un uomo possa cambiare, non cambierà fino a diventare invisibile. Poiché questo è impossibile, ecco che noi lo vediamo, e resta il dovere di amare l'uomo che si vede. Di solito si pensa che quando un uomo è cambiato essenzialmente in peggio, questo cambiamento dispensi dall'amarlo. Bella confusione di linguaggio: essere dispensati dall'amare, come se questo fosse una costrizione, un peso di cui si desidera sbarazzarsi! Ma il Cristianesimo domanda: forse che tu, per questo cambiamento, non lo vedi più? E la risposta sarà: certo che lo vedo, io vedo appunto che non merita più di essere amato.

Ma se tu vedi questo, allora in fondo non vedi lui (ciò che tu in un altro senso non puoi negare di fare): tu vedi soltanto l'indegnità, l'imperfezione, ed ammetti con questo che tu, quando amavi lui, in un altro senso non amavi lui, ma soltanto vedevi le sue qualità e perfezioni che tu amavi. Dal punto di vista cristiano

invece l'amore è appunto amare l'uomo che si vede. Il punto non è di amare le perfezioni che si vedono in un uomo: ciò che conta non è che l'uomo sia o non sia perfetto, ed anche se è doloroso che quest'uomo sia cambiato, non ha cessato tuttavia di essere lo stesso uomo. Colui che ama le perfezioni che vede in un uomo, non vede l'uomo e cessa perciò di amare quando cessano le perfezioni; quando avviene il cambiamento (e quale cambiamento, anche il più doloroso!), questo non significa che l'uomo cessi di esistere. Ahimè, la concezione puramente umana dell'amore, anche la più saggia e spirituale, ha qualcosa di oscillante e di enfatico: l'amore cristiano invece discende dal cielo, viene dal cielo e col cielo; esso discende e può perciò amare il medesimo uomo in tutti i suoi cambiamenti perché in tutti i cambiamenti vede il medesimo uomo. L'amore puramente umano è sempre pronto a regolare la sua condotta a seconda che l'amato abbia o non abbia perfezioni. Di un seduttore si dice che ruba il cuore di una ragazza; ma di ogni amore puramente umano si deve dire, anche quando è il più bello, ch'è un po' ladro, perché ruba le perfezioni dell'amato; mentre [199] l'amore cristiano si concilia con tutte le imperfezioni e debolezze dell'amato e in tutti i suoi cambiamenti rimane con lui, amando l'uomo che vede .

Se non fosse così, Cristo non sarebbe mai riuscito ad amare: infatti, dove avrebbe Egli mai trovato l'uomo perfetto? Strano! Cosa infatti impediva a Cristo di trovare l'uomo perfetto, non forse questo: ch'era Lui il perfetto? - e lo si vedeva dal fatto che amava senza limiti l'uomo che vedeva! Quale strano groviglio di idee! Nel campo dell'amore noi parliamo sempre dell'uomo perfetto e della donna perfetta; anche il Cristianesimo parla sempre, nel campo dell'amore, dell'uomo perfetto e della donna perfetta: ahimè, ma noi uomini parliamo dell'uomo perfetto per amarlo, il Cristianesimo parla dell'uomo perfetto che ama senza limiti l'uomo che vede. Noi uomini vogliamo alzare gli occhi per osservare l'oggetto della perfezione (in direzione sempre dell'Invisibile), ma in Cristo noi vediamo la perfezione discesa sulla terra per amare gli uomini che vedeva. E dal Cristianesimo

noi dobbiamo imparare, poiché è vero, ma in un senso più generale, ciò ch'è detto [nel Vangelo] : «Nessuno sale al cielo se non colui ch'è disceso dal cielo» [Giovanni 3,13]. Per quanto esagerato possa suonare questo discorso di salire al cielo, è un'immaginazione se tu prima, dal punto di vista cristiano, non discendi dal cielo. Ma in senso cristiano discendere dal cielo è amare senza limiti il prossimo che tu vedi, così come tu lo vedi. Se vuoi perciò diventare perfetto nell'amore, cerca di compire questo dovere di amare l'uomo che vedi come tu lo vedi: quando egli è completamente cambiato, quando non ti ama più e forse con indifferenza si volta dall'altra parte o si volta ad amare un altro - amalo come tu lo vedi, quando ti tradisce e ti rinnega .

NOTE

N. 1. Con i termini "folla" ("Maengde") e "massa" ("Masse") Kierkegaard non indica soltanto ciò che esprime l'italiano «teppa», ma ogni collettività che nella vita si comporta senza rapportarsi a Dio ed è perciò manipolata dai mestatori della politica, dalle cricche di varie sorti: perciò Kierkegaard considera la folla come la determinazione dell'animalità (n[1] A 81, 325...) come Nietzsche il quale però, in senso anticristiano, dirà del «gregge». Per Kierkegaard la massa è «la categoria della perdizione» (^[1] A 227)

N. 2. E' il rimprovero di Aristotele ai poeti: «... se i poeti dicessero il vero, e se la divinità fosse veramente invidiosa... In realtà, non è possibile che la divinità sia invidiosa» ("Metaph." 1,2, 982b-983a), che Kierkegaard con molta probabilità ha letto nelle "Vorlesungen über die Philosophie der Religion" di Hegel (ed. Lasson, Leipzig 1925, B.d. 1, p. 201) .

N. 3. A partire dalle "Briciole" (1844) l'espressione tecnica è "at blive til, Tilblivelse" (S.V. 4, 265 s.s.; "Opere", p.p. 238 s.s.) .

N. 4. Kierkegaard ripeterà, con nuovi sviluppi, questa sfilata di censori di Cristo nell'"Esercizio del Cristianesimo" (P. 1 A; S.V. 12, 58 s.s.; trad. it, Roma, p.p. 102 ss; "Opere", Firenze, p.p. 712 s.s.) .

N. 5. Un testo un po' posteriore nel "Diario" sviluppa questo pensiero: «Proprio così Cristo guadagnò Pietro, quando questi lo rinnegò; all'ultimo momento... Quello sguardo di amore che lo raggiunse sulla via della perdizione, gli ricordava giorno e notte ciò che doveva riparare» (8[1] A 130; trad. it., n. 1413, t. 4, p.p. 43 s.) .

5.

IL NOSTRO DOVERE DI RIMANERE IN DEBITO DI AMARCI L'UN L'ALTRO

Romani 13,8 (n. 1): "Non siate debitori di nulla a nessuno, se non di amarvi scambievolmente".

In diversi modi si è cercato di indicare e descrivere come l'amore è percepito dagli amanti, la situazione dell'amore o com'è l'amore. Si chiama amore un sentimento, un'impressione, una vita, una passione: ma poiché questa è una determinazione così generica, si è cercato di descriverlo più esattamente. Lo si è chiamato una privazione, ma tocca osservare ch'è per tal fatto che l'amante sente sempre la privazione di ciò che tuttavia possiede, una nostalgia; ma si noti bene che sempre si cerca ciò che l'amante però possiede - poiché altrimenti si sta descrivendo un amore infelice. Quel semplice Saggio dell'antichità (n. 2) ha detto che «l'amore è figlio di ricchezza e povertà» ["Conv." 203b]. Chi veramente è più povero di colui che non ha mai amato? Ma, d'altra parte, il più povero che si china per raccogliere le briciole e umilmente ringrazia per un penny, è forse in grado soltanto di rappresentarsi [201] quanto sia una piccolezza ciò che per gli amanti ha un valore infinito? Può ben essere piccola la sciocchezza che l'amante (nella sua povertà) raccoglie e conserva con la massima cura - come il tesoro più prezioso! Ma anche all'occhio del più povero può sfuggire qualcosa ch'è così piccola che solo lo sguardo acuto della passione (l'amore nella sua povertà) riesce a vedere e ingrandisce enormemente. Ma quanto più è piccolo l'oggetto che la povertà raccoglie, se essa ringrazia con le espressioni più calorose come fosse un oggetto

straordinario, tanto più la povertà è veramente grande. Nessuna dimostrazione di povertà è così decisiva come quando un povero al quale hai dato meno di uno scellino ti ringrazia commosso con la stessa passione come se tu gli avessi dato ricchezza e abbondanza, come se ora fosse diventato ricco. Ahimè, non è che troppo certo che il povero è rimasto essenzialmente povero, soltanto che ora crede - quale idea pazza! - di essere diventato ricco. Così povera è la povertà dell'amore! - Un uomo nobile (n. 3) ha detto dell'amore: «Esso prende tutto e dà tutto». Ma chi allora ha ricevuto di più di chi ha avuto l'amore di un uomo? e chi ha dato di più di colui che ha dato ad un uomo il suo amore? Ma d'altra parte la stessa invidia, quando spoglia un uomo della sua grandezza reale o supposta, può forse penetrare fin nel suo intimo? Oh, l'invidia è però stupida! essa neppure sospetta dove potrebbe esserci o se esista un nascondiglio dove il vero ricco ha nascosto il suo vero tesoro; essa non sospetta che c'è un luogo segreto inaccessibile al ladro (quindi anche all'invidia), quindi un tesoro che i ladri (perciò neanche l'invidia) non riescono a rubare. Ma l'amore può penetrare nel più intimo dell'uomo al punto che egli stesso confesserà di non avere, di non possedere proprio nulla. Strano! L'invidia crede di prendere tutto e, quando l'ha preso, l'uomo dice: in fondo non ho perduto nulla. Ma può prendere tutto, in modo che l'uomo stesso può dire: non posseggo nulla.

Pertanto forse è esatto descrivere l'amore come un debito infinito: quando un uomo è preso dall'amore, ne prende coscienza quando lo sente come un debito infinito. In generale si dice che colui ch'è amato, coll'essere amato contrae un debito. Così noi diciamo che i bambini hanno un debito di amore verso i genitori perché questi li hanno amati per primi, sicché l'amore dei bambini è soltanto un acconto del debito oppure un compenso. E questo è anche vero. Ma questo è anche un modo di parlare da ragionieri: un debito è arrivato alla scadenza e dev'essere pagato. Se è l'amore, è certo per noi che dev'essere pagato con amore. Ma non è di questo che ora parliamo, cioè se "col ricevere si contrae un debito". No, è colui che ama ch'è in debito: cioè egli si sente preso

dall'amore, egli capisce di avere un debito infinito. Strano! Dare ad un uomo il proprio amore è, come si è già detto, il massimo che un uomo può dare - eppure, proprio perché egli dà il suo amore, proprio dandolo contrae un debito infinito .

Perciò si può dire che "la proprietà dell'amore è questa: l'amante, col dare, infinitamente contrae un debito infinito!" Ma questa è la situazione dell'Infinito, e l'amore è infinito. Dando del danaro non si contrae certamente un debito, come invece accade ricevendolo . Quando poi l'amante dà ciò ch'è infinitamente il bene più alto, l'uomo che può concedere ad un altro il suo amore contrae un debito infinito .

Quale sacro e bel pudore non porta l'amore con sé! Esso non deve soltanto cautelarsi dal considerare il proprio atto meritorio, ma deve anche avere il pudore che il suo atto non sia un acconto del debito .

Ciò che ha donato lo sente come un debito infinito ch'è impossibile estinguere, perché sempre il dare è un indebitarsi .

Così si potrebbe descrivere l'amore. Il Cristianesimo però non indugia mai nel descrivere una circostanza, esso si affretta sempre al compito ovvero a porre il compito. Questo dicono le citate parole dell'Apostolo: [203] «Non siate debitori di nulla a nessuno se non di amarvi l'un l'altro», ch'è il tema della presente riflessione: IL NOSTRO DOVERE DI RIMANERE IN DEBITO DI AMARCI L'UN L'ALTRO "Rimanere in debito!". E' forse difficile? niente è più facile che rimanere in debito! E d'altra parte dovrebbe essere il nostro compito quello di rimanere in debito: un debito qualsiasi, di danaro, di onore, di promesse, insomma uno qualsiasi. Ma qui dev'essere un compito, quindi un onore averlo! E se è un compito, allora dev'essere un'azione, forse un'azione prolungata, difficile; ma rimanere in debito è un'espressione per disimpegnarsi di tutto, per mettersi con le braccia conserte, un gesto d'indifferenza e di pigrizia. Eppure esso qui dev'essere l'espressione agli antipodi dell'indifferenza, l'espressione di un amore infinito! Ecco, tutto questo, tutte queste strane difficoltà che si accumulano con questo strano modo di parlare, significano

che la faccenda deve avere un proprio contesto, che occorre una disciplina di sentimenti e di pensieri anche soltanto per avvertire di cosa si tratta . Cominciamo con un esperimento psicologico. Supponiamo che un amante abbia fatto per l'amato una cosa così straordinaria, un atto così coraggioso, un sacrificio così grande da strappare la nostra ammirazione: «Questo è il massimo che un uomo possa fare per un altro»: tanto la cosa è bella e buona. Ma se poi costui aggiungesse: «Ecco che ora ho pagato il mio debito» - non sarebbe allora questo un gesto maleducato, freddo ed a rigore - se così si può dire un'indecenza quale mai si sente e mai si deve sentire nella buona società del vero amore? Se invece l'amante avesse fatto questo gesto di coraggio e di sacrificio [204] aggiungendo: «Ho però da fare una preghiera: oh, lasciatemi che resti in debito» - questo non sarebbe carino? O se l'amante accondiscendesse a tutti i desideri dell'amato e dicesse: «E' per me una gioia dare un piccolo acconto del mio debito ma io voglio ancora restare in debito»: questo non sarebbe proprio bello? Oppure s'egli tacesse del tutto il sacrificio che gli è costato per evitare l'imbarazzo che possa sembrare per un momento un acconto sul debito: questo non sarebbe proprio veramente carino? Quand'è così, questo significa che, nel rapporto d'amore, un rapporto calcolato è impensabile, per l'amore esso è insopportabile. Si può parlare di calcolo nei rapporti dentro il finito, poiché le situazioni finite si computano col finito. Ma l'amore non è oggetto di calcolo. Quando la mano sinistra non sa quello che fa la destra [Matteo 6,3], allora è impossibile mettersi a calcolare, e così quando il debito è infinito .

Calcolare una grandezza infinita è impossibile, poiché calcolare è appunto rendere finito. L'amante desidera quindi, per parte sua, di restare in debito; non desidera la dispensa dai sacrifici, al contrario. Disponibile, indescrivibilmente disponibile, egli è disposto a fare qualsiasi cosa e teme soltanto una cosa: di non riuscire veramente a scontare il debito. Questo è il vero timore; il suo desiderio è di rimanere in debito, ma insieme che esso sia il dovere e il compito. Se noi uomini non riusciamo ad avere un

amore così perfetto da avere questi desideri, allora il dovere ci aiuti a restare nel debito . Quando il dovere è di rimanere nel debito dell'amore scambievolmente, "allora si deve vegliare da mane a sera, in eterno, affinché l'amore non diventi un cincischiare con se stessi od un confrontarsi con l'amore di altri uomini o con le opere da noi compiute" . Si sente spesso nel mondo parlare con entusiasmo e fervore dell'amore, della fede e della speranza, della bontà del cuore, in breve, di tutte le qualità dello spirito; discorsi [205] così fervidi e variopinti che affascinano. Eppure codesti discorsi sono in fondo come una tela dipinta che, quando la si osservi da vicino e seriamente, inganna, perché essi o adulano l'uditore o lo prendono in giro. Alle volte si sentono anche certi discorsi cristiani i quali, come discorsi e indicazioni, non hanno altro segreto che di causare un entusiasmo aberrante. Infatti, supponiamo che dopo aver sentito un simile discorso, un uomo con tutta semplicità e onestà (l'onestà è di voler agire secondo ciò che qualcuno dice, d'impegnare la propria vita in conformità) domandi: «Cosa devo fare, come posso ottenere l'amore per infiammarmi?» - e l'oratore risponde: «Che domanda strana! colui che ha l'amore, la fede, la speranza e la bontà del cuore, li ha nella maniera descritta; per colui che non ha questo, nessun discorso può giovare». Strano! Bisogna forse credere ch'è di particolare importanza il parlare a quanti non sono in queste condizioni - perché essi lo possono diventare. Ma sta proprio qui l'illusione aberrante: di parlare come se si volessero guidare gli uomini alla perfezione, e così poi dover confessare che si può parlare soltanto "di" coloro che non hanno bisogno di guida, perché essi ora sono così perfetti come li descrive il discorso. Ma allora "a chi" si sta parlando? Chi trarrà vantaggio da simili discorsi, che al massimo troveranno appena qualche Singolo "a cui" essi convergono - supposto che esistano tali Singoli? Hanno mai a che fare simili bolle col Cristianesimo? Se fosse così, il Cristianesimo originario sarebbe in errore, poiché parla di giustizia e di purezza sempre rivolgendosi ai peccatori e ai pubblicani, che non sono di certo i giusti! Allora il Cristianesimo, invece di parlare con tanto

sarcasmo dei (cosiddetti) giusti che non hanno bisogno di conversione, avrebbe fatto meglio a tessere l'elogio dei giusti! Ma se fosse così, il Cristianesimo non avrebbe nessuno a cui parlare; ahimè, ma allora non ci sarebbe più nessuno di cui parlare e il Cristianesimo sarebbe ridotto al silenzio. No, il Cristianesimo non ha voluto saperne di panegirici e mai si è saziato di descrivere e considerare l'uomo com'è ora; [206] non ha fatto "differenze" fra gli uomini, così da parlare soltanto di coloro che ora "sono" tanto felici da essere così amorosi. Il Cristianesimo comincia tutto con l'esigenza che ogni "uomo" si deve "convertire" . Perciò il Cristianesimo si chiama una guida, e con ragione, poiché nessuno può interrogare invano Cristo che è la via [Giovanni 14,6], e con ragione, ossia la Scrittura è la guida di ciò che si deve fare: chiunque lo può sapere subito - basta che lo voglia . Questo per evitare un malinteso. Chiunque non vuol sentire parlare di ciò che l'amore esige, che in verità c'è da fare molto o piuttosto tutto, sia per averlo come per conservarlo: costui si è messo fuori del Cristianesimo, è un pagano che ammira la felicità, quindi il caso, ma proprio per questo costui va barcollando nelle tenebre - anche se nuota nella luce di mille folletti .

Quindi bisogna fare qualcosa: e cosa si deve fare per rimanere nel debito di amarci gli uni gli altri? Quando il pescatore ha preso un pesce e vuole conservarlo vivo, che fa? lo rimette in acqua, altrimenti il pesce boccheggia e in un tempo più o meno lungo muore. E perché lo deve rimettere in acqua? perché l'acqua è l'elemento del pesce ed "ogni vivente ha bisogno, per vivere, di essere lasciato nel proprio elemento". Ma l'elemento dell'amore è l'infinità, l'inesauribilità, l'incommensurabilità. Perciò se tu vuoi conservare il tuo amore, devi badare ch'esso - grazie all'infinità del debito, tutto preso dalla libertà e dalla vita - resti sempre nel suo elemento, altrimenti boccheggia e muore non dopo un tempo più o meno lungo, ma subito, poiché è questo il segno della sua perfezione: ch'esso può vivere soltanto d'Infinito .

Che l'elemento dell'amore sia l'Infinito, l'Inesauribile, l'Incommensurabile nessuno può negare, ed è facile vederlo.

Supponi, possiamo supporlo, [207] che un servo od un salariato facciano per te esattamente la stessa cosa che fa l'amante, in modo che la ragione non percepisce la minima differenza fra le due prestazioni: tuttavia c'è una differenza infinita, la differenza dell'infinità. Infatti nel secondo caso c'è sempre un'aggiunta la quale - cosa strana! - è "infinitamente" più degna di ciò di cui è un'aggiunta. E' certamente questo il concetto di «incommensurabilità». Tutto ciò che l'amoroso fa per te, nelle minime cose come nei più grandi sacrifici, egli l'accompagna sempre con l'amore, e quindi il minimo servizio, che tu in un servo non avresti neppure avvertito, diventa qui di valore incommensurabile. Supponi ancora che un uomo voglia fare l'esperimento senza amare l'altro uomo, soltanto perché ora lo vuol fare (quindi per esperimento - non per dovere): costui potrebbe essere, come si dice, così inesauribile nei sacrifici, nei servizi, nelle espressioni di dedizione come colui che ama questo medesimo uomo; vedrai però facilmente che non vi riesce, che fra i due c'è una differenza incommensurabile. Colui che veramente ama, ha sempre un vantaggio, ed un vantaggio infinito; poiché ogni volta che l'altro ha meditato, calcolato, inventato una nuova espressione di dedizione, l'amoroso l'ha già eseguita, perché l'amoroso non ha bisogno di calcoli e quindi non perde neppure un momento in calcoli .

Ma essere e rimanere in debito infinito è precisamente l'espressione dell'infinità dell'amore, così che rimanendo nel debito rimane nel suo elemento. C'è qui un rapporto scambievole, ma infinito, da ambedue le parti. Nel primo caso l'amato in ogni espressione d'amore dell'amante capisce chiaramente l'incommensurabilità; nel secondo caso è l'amante che sente l'incommensurabilità, perché egli conosce che il debito è infinito: è la stessa e medesima cosa che è infinitamente grande e infinitamente piccola. L'oggetto dell'amore attesta nell'amore che l'amante [208] anche col gesto più piccolo fa infinitamente di più di tutti gli altri con tutti i loro più grandi sacrifici. E lo stesso amante confessa per suo conto che con tutti i possibili sacrifici fa

infinitamente di meno della grandezza del suo debito. Com'è mirabile rendere la pariglia (n. 4) in quest'Infinito. Oh, i dotti sono orgogliosi del calcolo infinitesimale, ma qui c'è la pietra filosofale: l'espressione più piccola è infinitamente più grande di tutti i sacrifici, e tutti i sacrifici meno del più piccolo acconto sul debito .

Ma cosa può tirare l'amore fuori dal suo elemento? "Appena l'amore indugia con se stesso, è fuori del suo elemento". Che cosa significa: indugia con se stesso? Significa fare di se stesso l'oggetto. Ma un oggetto è sempre una cosa pericolosa quando si deve avanzare. Un oggetto è come un punto fermo in un modo finito, un limite, un arresto, un pericolo per l'infinità. Infatti, "infinitamente" non può essere che l'amore diventi oggetto di se stesso, di questo non c'è pericolo. Poiché "infinitamente" essere a se stesso il proprio oggetto è rimanere nell'infinità e pertanto solo esistere o continuare ad esistere, poiché l'amore è una reduplicazione in se stesso, diverso, così come un evento singolo della natura, dalla reduplicazione dello spirito. Quando l'amore indugia con se stesso, diventa finito in ogni sua espressione: sia che diventi oggetto a se stesso, sia che diventi oggetto dell'amore speciale di un altro amore nell'uomo singolo e amore in un altro uomo. Quando l'oggetto a questo modo è finito, l'amore indugia con se stesso; poiché indugiare "infinitamente" con se stesso è proprio muoversi. Ma quando l'amore indugia in modo finito con se stesso, tutto è perduto. Immagina una freccia che voli, secondo il proverbio, rapida appunto come una freccia: immagina che le venga in mente di indugiare per un momento con se stessa, forse per osservare fin dove è giunta o quanto alta si librava sulla terra, o come il suo volo si rapportava al volo di un'altra freccia che anche volava con la rapidità di una freccia: nello stesso istante la freccia cadrà a terra . Così è anche con l'amore, quando esso indugia "in modo finito" con se stesso o diventa oggetto di se stesso; [209] ciò con più precisione si dice "confronto". Confrontarsi infinitamente con se stesso l'amore non lo può, poiché infinitamente esso assomiglia a se stesso in modo da non

significare altro che essere se stesso; nel confronto "infinito" non c'è un terzo, c'è un raddoppiamento, quindi nessun confronto. Per il confronto ci vuole il terzo, assieme all'uguaglianza e disuguaglianza. Quando non c'è indugio non c'è confronto, e quando non c'è confronto non c'è neppure indugio . Ma cosa ora può essere il terzo del confronto? L'amore in un singolo uomo può confrontarsi con l'amore degli altri uomini. Allora l'uomo scopre o crede di scoprire che il suo amore è più grande di quello degli altri, o che in alcuni altri è più grande, in altri meno. Egli pensava forse al principio che bastasse uno sguardo fugace, di traverso, "en passant", senza impiegarvi né tempo né sforzi: ahimè, lo sguardo comparativo di traverso scopre troppo facilmente tutto un mondo di situazioni e calcoli. Questo è l'arresto: nello stesso tempo in cui egli si sbarazza del debito, forse si è già sbarazzato, si è sbarazzato dell'amore. Oppure, terzo del confronto possono essere gli atti finora compiuti dall'amore. Nello stesso momento che l'uomo, calcolando o guidando, è in procinto di sbarazzarsi del debito o forse già, con grande autocompiacimento, ha lasciato ben di più del debito in quello stesso momento egli ha lasciato l'amore .

Nel confronto tutto è perduto, l'amore reso finito, il debito un conto da pagare - del tutto come qualsiasi altro debito; invece, mentre per un debito d'onore quanto prima ci si libera tanto è meglio, il debito dell'amore ha la proprietà di essere infinito. Cos'è che il confronto sempre perde? Esso perde il momento, il momento che dev'essere riempito da un'espressione della vita d'amore. Ma "perdere il momento è permanere nel momento". Allora un momento perduto rompe la catena dell'eternità, un istante perduto confonde il contesto dell'eternità, un momento perduto è la perdita dell'eternità. [210] Se si spreca un momento nel fare confronti, allora tutto è sprecato. Infatti il momento del confronto è il momento egoista, il momento che vuol essere "per sé": proprio questo è la rottura e la caduta - come la caduta della freccia con l'indugiare con se stessa .

Nel confronto tutto è perduto, l'amore è reso finito, il debito qualcosa da pagare, non importa in quale posto: nel caso sia il più

alto, l'amore "comparativo" significa mettersi in rapporto all'amore di altri o in rapporto ai propri affari. Cerchiamo di capirci. Se fosse vero, possiamo supporre per un momento che per il figlio del re sia sconveniente e indecoroso frequentare l'uomo semplice - se egli però comunque lo facesse e per scusarsi dicesse: «Io non lascio affatto la mia dignità e devo saper farmi valere come il primo fra questi uomini», forse il maggiordomo gli direbbe: «Vostra Altezza, questo è un malinteso: Vostra Altezza deve da sé sentire che suona come uno scherzo quando si dice di voi, Principe, che siete il primo fra questi uomini comuni. Dentro il confronto non c'è nulla da guadagnare, quasi meno con l'essere il primo lì dentro. E' la situazione, la possibilità di un confronto ch'è un passo falso, e solo con lo starsene fuori si salva la dignità regale». Però questo è soltanto uno scherzo. Ma quando ciò che è e dev'essere infinito cerca, nel contegno e nel confronto, la società di bassa lega del finito, allora si commette un abbassamento sconveniente, indegno, anche se nel confronto si pensa di essere il primo. Infatti, anche se fosse vero, l'amare "comparativamente" più di tutti gli altri uomini è il non amare. Amare è rimanere nel debito infinito, l'infinità del debito è il vincolo della perfezione .

Cercherò d'illustrare la stessa cosa parlando di un'altra situazione d'infinità. Immagina un entusiasta: l'entusiasta non vuole che una cosa, egli al colmo dell'entusiasmo vuole sacrificare tutto per il bene. [211] Immagina ora che gli accada (e questo accadrà non "per caso" bensì assolutamente, fin quando il mondo è mondo) che più il suo lavoro sarà disinteressato e sacrificato, con sforzo sempre maggiore, sempre più il mondo l'avverserà. Immaginalo giunto a questo estremo: se costui per un solo momento sbaglia e confronta la sua aspirazione con la paga del mondo o sbaglia confrontando la sua aspirazione coi risultati finora ottenuti, e confronta il suo destino con la loro fama, che proprio non sembra ardere d'entusiasmo: ahimè, allora egli è perduto. Allora il tentatore gli si avvicina dicendogli: «Smettila di lavorare, almeno lascia lo sforzo, divertiti, goditi la vita, smettila e approfitta della situazione che il caso ti offre di essere uno dei più

esaltati, un'occasione che ti rende la vita più facile e crea per te, l'entusiasta, l'ammirazione del mondo, mentre tu stai mettendo la tua vita sotto pressione e con questo ti attiri l'opposizione del mondo». Guai all'uomo che ha guastato la sua anima nella lordura del confronto, e così non ha potuto capire il prossimo senza un enorme orgoglio e vanità. Allora l'entusiasta dica al tentatore: «Vattene e confTòntati con te». E' questa la condotta giusta. Ed ecco che perciò noi diciamo all'entusiasta: «Chiudi gli occhi, tàppati le orecchie, trattienti dall'esigenza dell'infinità perché non si possa insinuare per lusingare il tuo entusiasmo facendoti credere di essere il più entusiasta - nel confronto! [212] Per quel che esige l'Infinito, anche il tuo più grande sforzo possibile non è che un gioco da bambini col quale non ti puoi dare tante arie quando riuscirai a sapere quanto infinitamente molto di più si esige da te». Noi consigliamo a chi sta su una nave che scorre con la velocità del vento, di non osservare le onde perché gli prenderebbe il capogiro: così dà all'uomo il capogiro il confronto fra il finito e l'Infinito. Sta' alla larga dal confronto che il mondo ti vuole imporre, poiché il mondo non s'intende di entusiasmo più che un uomo di finanza s'intenda d'amore, e tu troverai sempre che la stupidità e l'imbecillità prima di tutto non pensano che a fare confronti e a ingabbiare tutto, facendo di ogni erba un fascio nella «realtà» del confronto. Bada perciò di «non salutare nessuno per la strada» [Luca 10,4], non ascoltare le grida e le invocazioni che vogliono strapparti il tuo entusiasmo ed estenuarne la forza nel mulino del confronto. Non turbarti se il mondo chiama follia il tuo entusiasmo, se lo chiama egoismo - nell'eternità ognuno sarà costretto a capire cosa sono l'entusiasmo e l'amore. Non accettare la situazione che ti è offerta, quella di ottenere l'ammirazione del mondo per metà lavoro; rimani nel debito dell'Infinito, contento della tua condizione, l'opposizione del mondo, perché tu non vuoi mercanteggiare. Non ascoltare, perché già è troppo tardi: non credere, non ascoltare ciò che bugiardamente e di seconda mano dicono dell'entusiasmo; non dare ascolto, per non aver danno anche in altro modo, credendo cioè che ogni uomo che lo "voglia"

è ugualmente vicino all'Infinito e quindi ugualmente vicino ad entusiasmarsi. Infatti, cos'è l'entusiasmo? è forse soltanto voler fare e soffrire tutto? non è forse nello stesso tempo voler rimanere sempre in debito con l'eternità? Per scagliare la freccia, bisogna tendere l'arco; ma per rinnovar ogni volta l'entusiasmo e conservarne lo slancio bisogna riflettere sull'infinità del debito .

Così è anche con l'amore. Se vuoi conservare l'amore, devi conservare l'infinità del debito. Guàrdati perciò dal confronto! Colui che custodisce il tesoro più prezioso del mondo non deve mettere tanto impegno perché nessuno lo sappia, [213] quanto ne devi mettere tu per non pasticciare con confronti al fine di ottenere qualche conoscenza a riguardo dell'amore. Alla larga dai confronti! Il confronto è la combinazione più disgraziata in cui l'amore possa entrare, la fama più pericolosa che l'amore possa causare, è la peggiore di tutte le seduzioni. E nessuno scrittore è così a portata di mano, così onnipresente, appena tu gli strizzi l'occhio - ma nessun sedotto dica in propria difesa: «E' stato il confronto che mi ha sedotto!», poiché spesso è stato lui che ha trovato il confronto. E' noto che un uomo cammina con paura, con sforzi inutili eppure con spavento, quando sa di camminare sul ghiaccio sdruciolevole, ed è noto anche ch'egli cammina sicuro e svelto quando per l'oscurità o per altro non vede che sta camminando sul ghiaccio. Guàrdati perciò dal fare confronti! Il confronto è una spinta malsana che strappa il ramo dall'albero: come fosse maledetto, l'albero diventa un'ombra bianca, mentre il ramo malsano cresce con una corpulenza malsana. Il confronto è come la casa del vicino costruita su terreno argilloso; anche se la tua casa non è costruita su di esso, sprofonda comunque. Il confronto è come il microbo nascosto della tubercolosi segreta, che non muore, almeno non prima che l'amore riesca a tornare in vita. Il confronto è una malattia ripugnante della pelle che penetra e divora il midollo .

Guàrdati perciò nel tuo amore dal confronto! Ma se il confronto è l'unica cosa che potrebbe svincolare l'amore dal debito ovvero che sia capace di separarlo dal debito, se si evita il confronto, ecco

che l'amore torna sano e vitale - nel debito infinito . Rimanere in debito è l'espressione infinitamente astuta e però infinitamente soddisfacente per esprimere l'infinità dell'amore .

Quando di una forza della natura si dice per esempio ch'essa procede con una velocità infinita o ch'essa irrompe con una forza e ricchezza infinita, si pensa però sempre che sia possibile ch'essa una volta si arresterà o si esaurirà. Ma ciò che è infinito in se stesso, ed ha insieme un debito infinito alle spalle, è due volte infinito: ha in se stesso un guardiano che sta sempre attento che non si fermi - il debito è la seconda forza di spinta . Quando il dovere è di rimanere nel debito di amarsi gli uni gli altri, "allora rimanere in debito non è un'espressione di fanatismo, non un'idea dell'amore, ma azione; così l'amore cristiano, grazie al dovere, è in azione, nello slancio dell'azione e proprio per questo con un debito infinito" .

Amare significa contrarre un debito infinito. Il desiderio di restare in debito potrebbe sembrare soltanto un'idea, un'immaginazione dell'amore, l'espressione ultima e la più esagerata che gli converrebbe - come una ghirlanda in una festa! Infatti, anche alla coppa più preziosa, colma della bevanda più inebriante, manca qualcosa: la corona, come ultimo tocco di grazia. E' così anche se si deve parlare dell'amore, anche umanamente: questo desiderio di rimanere in debito è il culmine della festa, è la corona della festa, qualcosa che in un certo senso né aggiunge né toglie nulla (infatti la coppa incoronata non serve per bere, né la corona è fissata per sempre sulla testa della sposa), e proprio per questo l'espressione di questa esaltazione è bella. Dal punto di vista puramente umano nulla c'è di più alto di quest'esaltazione .

Ma il Cristianesimo non parla con esaltazione dell'amore; esso dice che c'è il dovere di rimanere nel debito dell'amore, e lo dice non come un pensiero fugace - ora per l'ultima volta e in stato di ebbrezza -, poiché il desiderio di rimanere in debito sarebbe un'espressione esagerata e pertanto sembrerebbe ancor più esagerato dire che l'amore è un dovere. Anche ciò ch'è esagerato

ha però, controvoglia, l'apparenza di sottrarre al debito; ma c'è il dovere di rimanere in esso, così è impossibile spingersi ancora più in alto . Sarebbe come nel caso di un ubriaco che sembrerebbe ancor più ubriaco se diventasse sobrio di colpo. [215] Infatti l'esaltazione diventa ancor più esaltata quando parla con calma e con senno, così come l'avventura diventa ancor più avventurosa quando è raccontata alla semplice e come un evento comune. Ma così non parla il Cristianesimo . Esso parla del rimanere nel debito del tutto come ne parla, raggianti, un nobile amore, ma ne parla in altro modo. Il Cristianesimo non si perde in riflessioni sul rimanere [in debito], come invece fa la concezione puramente umana dell'amore, travolta dalle apparenze; no, esso parla con tutta serietà, ben diversamente dall'entusiasmo puramente umano. Esso dice: è un dovere, e con ciò elimina dall'amore tutto ciò che c'è di esaltante, di momentaneo, di vertiginoso .

Il Cristianesimo dice ch'è un dovere rimanere in debito e con questo dice ch'esso è "azione", non un'espressione "su" [l'amore], non una "concezione" dell'amore frutto di riflessione. Dal punto di vista cristiano nessun uomo ha mai realizzato la perfezione dell'amore, ed anche se questa impossibilità si fosse realizzata, resterebbe nello stesso momento, dal punto di vista cristiano, un nuovo compito. Ma se nello stesso momento c'è un nuovo compito, allora è impossibile riuscire a sapere se si è fatta la cosa suprema, poiché il momento in cui si dovrebbe saperlo è legato a servizio del compito, e l'uomo è quindi impedito di conoscere qualcosa del momento precedente per il quale egli non ha tempo, essendo occupato nello "slancio dell'azione", mentre il fanatismo al suo culmine è qualcosa di stazionario (n. 5) .

Il Cristianesimo s'intende di ciò che significa agire e di ciò che è l'agire senza soste per poter occupare l'amore. La concezione umana dell'amore ammira l'amore e perciò arriva così facilmente alla tranquillità, ai momenti nei quali non c'è nulla da fare, ai momenti vuoti, ai momenti dell'esaltazione. Per la concezione puramente umana l'amore è come il bambino prodigio per i genitori che sono gente semplice: [216] il bambino realizza così

presto il compito, che i genitori non sanno più cosa inventare per tenerlo occupato. L'amore è, per una concezione puramente umana, come il cavallo ardente e scalpitante che subito riesce a stancare il cavaliere inesperto, e non, viceversa, il cavaliere il cavallo. E questo lo può fare il Cristianesimo. Il suo pensiero non è di stancare l'amore: questo mai, ma il Cristianesimo sa, in virtù della sua essenza eterna e con la serietà dell'eternità, ch'esso può domare l'amore e ne parla perciò alla buona, cioè con tale serietà - proprio come il cavallerizzo dai muscoli di acciaio che sa di poter maneggiare il cavallo, non ammirandone la focosità ma affermando che dev'essere focoso; per questo non toglie al cavallo la focosità ma, tenendolo al morso, soltanto la nobiltà. Così il Cristianesimo tiene al morso l'amore e gli insegna che ad ogni momento c'è un compito, così che l'amore deve umilmente imparare che il restare in debito è una cosa seria e non un modo di dire o una esaltazione fantastica .

Il pericolo, come abbiamo mostrato, è che l'amore indugi nel confrontarsi con se stesso. Questo si deve impedire; ma poiché s'impedisce "mediante il dovere", accade insieme qualcosa d'altro, cioè che l'amore si trova a rapportarsi all'idea cristiana, ossia "in modo cristiano" all'idea di Dio: la situazione di debito è trasferita al rapporto fra l'uomo e Dio. E' Dio il quale, per così dire, caramente assume l'esigenza dell'amore; l'amante amando un uomo assume un debito infinito - ma a sua volta anche verso Dio come tutore dell'amato. Ora il confronto è impossibile ed ora l'amore ha trovato il suo Maestro. Non è questione di apparato festivo o spettacolare; l'amore non sa più, per dire così, esibirsi sul palco infantile dell'umanità, che lascia il dubbio se si tratta di una cosa seria o di uno scherzo. Mentre l'amore in tutte le sue manifestazioni si volge all'esterno rivolgendosi agli uomini, esso sa bene che non è su questo piano che sarà giudicato, [217] ma su quello dell'interiorità dove l'uomo si rapporta a Dio: è qui che si farà il giudizio. E' come con il bambino che quando si trova con gli estranei si comporta nel modo come è stato educato. Ma che l'ambiente piaccia o non piaccia al bambino, ch'egli creda di

comportarsi meglio o non degli altri bambini, il bambino educato seriamente non dimentica mai che il giudizio si fa a casa, che lo fanno i genitori. Eppure lo scopo dell'educazione non è che il bambino resti a casa con i genitori, ma che il bambino esca nel mondo. Così è con l'amore inteso in senso cristiano. Dio educa, per così dire, l'amore in un uomo. Ma Dio non lo fa per compiacersi con questo spettacolo, bensì per poi inviare l'amore nel mondo, perché esso si occupi senza posa di qualcosa .

Quindi l'amore educato con serietà, l'amore cristiano, non dimentica in nessun momento dove sarà giudicato, se di sera o di mattina o chissà quando; in breve, ogni volta che fa ritorno a casa da tutti i suoi compiti, esso è ascoltato - per essere rimandato fuori al lavoro . Perché, anche nei momenti di maggiore entusiasmo, l'amore può sostare un poco prima di uscire, ma con Dio non c'è sosta .

Ecco, è in questo senso che il debito scambievole dell'amore è compiuto con serietà e verità. Perfino l'esaltazione più sincera e dal punto di vista umano più nobile, perfino l'entusiasmo più fervido e disinteressato, non sono la serietà, anche se compissero meraviglie ed anche perfino se desiderassero restare in debito. Ciò che manca anche all'entusiasmo umano più nobile è il fatto ch'esso, perché puramente umano, in ultima istanza "non è padrone di se stesso perché non ha nessun potere sopra di sé". Solo il rapporto a Dio è serietà. La serietà è proprio in questo, che il compito obbliga al massimo

impegno perché c'è Colui che costringe col potere dell'eternità. La serietà significa che l'entusiasmo ha potere e costrizione su di sé. Il Singolo è obbligato al debito di amore con gli altri uomini che devono giudicare il suo amore. Quand'è così, [218] il Singolo deve rimanere in un debito infinito. Dio ha l'idea infinita della verità e dell'infallibilità dell'amore: Dio è amore [1 Giovanni 4,8], quindi il Singolo deve rimanere in debito - tanto è vero che Dio giudica l'amore, ossia è tanto vero ch'egli rimane in Dio, poiché solo nell'infinità del ricambio Dio può rimanere in lui .

Egli rimane in debito, ed egli riconosce nello stesso tempo che il suo dovere è di rimanere in debito, ch'è suo dovere fare questa confessione, la quale dal punto di vista cristiano non è atto di fanatismo ma di un'anima umile e amorosa. L'umiltà sta nel fare la confessione, l'amore nell'essere infinitamente disposto a farla perché questo fa parte dell'amore, perché il senso e il contesto della beatitudine consistono in questa confessione. Il Cristianesimo esige che non si faccia nessuna eccezione al riguardo, perché questo . dovere .

«Non siate debitori di nulla a nessuno, se non di amarvi scambievolmente.» No, «date a tutti tutto quello che voi dovete loro: l'imposta a chi dovete l'imposta; l'interesse a chi dovete l'interesse; il timore a chi dovete il timore; l'onore a chi dovete l'onore» [Romani 13,3]. A questo modo non sarete debitori di nulla a nessuno, non di ciò ch'egli vi ha dato in prestito, non di ciò che tu hai promesso, non di ciò che con giustizia può esigere da te in ricambio. Cerca, possibilmente, di non dover nulla a nessuno: nessuna compiacenza, nessun servizio, nessuna partecipazione in gioia o dolore, nessuna indulgenza nel giudicare, nessun aiuto nella vita, non consigli nei pericoli, nessun sacrificio neppure il più duro: no, di tutto questo non essere debitore di nulla a nessuno. Però rimani in debito in quello che, anche se tu lo volessi davanti a Dio, non riusciresti mai a pagare: il debito di amarsi gli uni gli altri! Oh, questo, fallo! E poi resta ancora una cosa: «Mettiti bene in testa che se tu fai questo o ti metti con impegno a farlo, certamente nel mondo farai fallimento». E' importante ricordare questo, specialmente come conclusione di questo discorso e in generale come conclusione di questo piccolo libro: che il discorso non trascini a cose non vere .

Perciò il mondo troverà questa conclusione del tutto sbagliata, ciò che a sua volta prova che la conclusione è vera .

Spesso tocca leggere e sentire con tristezza prediche cristiane che in fondo omettono l'ultimo pericolo. Quanto si dice sulla fede, sull'amore e sull'umiltà è del tutto esatto e cristiano. Ma un simile discorso può portare fuori strada un giovane, invece di guidarlo,

perché il discorso trascura ciò su cui il Cristianesimo s'impegna nel mondo. Il discorso esige che l'uomo lavori con abnegazione a sviluppare il senso cristiano in sé - ma poi, già, poi: poi non si dice nulla di più, ossia si tacciono le categorie cristiane più serie, mentre non si fa che chiacchierare e dare assicurazioni che il bene ha la sua ricompensa, che questo è amato sia da Dio sia dagli uomini .

Quando ora questo senso cristiano viene elogiato, con ragione, come la cosa più alta, allora il giovane deve credere che se egli compirà questo, anch'egli farà fortuna nel mondo. Ecco, questo silenzio sull'ultima difficoltà (cioè che umanamente parlando farà fallimento nel mondo, e appunto in proporzione di quanto svilupperà in sé la realtà cristiana) è un'illusione, la quale porterà il giovane o a disperare di se stesso (che l'errore è tutto da parte sua, ch'egli non è un vero cristiano) oppure ad abbandonare, scoraggiato, la sua aspirazione come se gli fosse capitato qualcosa di insolito, mentre gli è capitato soltanto ciò di cui l'Apostolo Giovanni parla come di una cosa del tutto normale quando dice: «Non vi stupite, fratelli» [1 Giovanni 3,13]. L'oratore ha ingannato il giovane perché gli ha taciuto la vera situazione come se, dal punto di vista cristiano, la lotta fosse soltanto in un posto; invece la vera lotta cristiana ha sempre un pericolo doppio, perché è una lotta su due fronti: anzitutto nell'interno dell'uomo dove egli deve combattere con se stesso, e poi, quando ha fatto un progresso in questa lotta, fuori dell'uomo col mondo. Ahimè, forse un simile oratore ha paura di raccomandare la realtà cristiana in questo modo, certamente particolare ma verace: che ciò non ha ricompensa nel mondo; [220] sì, il mondo anzi lo osteggerà .

Forse sarà l'oratore stesso ad abbassare il tono della sua eloquenza quando, dopo aver dato la stura a tutti i suoi panegirici del bene e quindi dopo aver messo l'uditore in condizioni di mettersi in cammino il più presto possibile e di agire secondo i consigli ricevuti, gli sembrerà forse che è come smentire se stesso - sì, ch'è un peccato per i suoi capolavori di smagliante oratoria se dovesse aggiungere fra le sue raccomandazioni, che il bene è

ripagato con odio, disprezzo, persecuzione. Quand'è così, sembra più naturale mettere in guardia contro il bene: è appunto ciò che si fa allorché si raccomanda il bene in questo modo. L'oratore si trova veramente in una posizione difficile. Certamente in buona fede egli vuole attirare gli uomini: così trascura l'ultima difficoltà, ciò che rende l'esortazione così difficile - ed ora il discorso può correre liscio, esaltante e commovente insieme. Ahimè, ma questo - come si è dimostrato significa ingannare. Se invece l'oratore sfodera questa difficile raccomandazione, ecco che «allontana l'uditore»; forse un simile discorso quasi spaventerà lui stesso: lui - il festeggiato, l'ammirato e l'adulato -, lui, a tal punto che quasi dimostrerà che il buon cristiano ha il suo premio in questo mondo. Infatti ch'egli abbia la sua ricompensa - anche se l'eternità pensa dieci volte ch'egli l'ha perduta - non si può negare, ma essa sembra piuttosto un imbroglio umano e non il beneficio che il Cristianesimo "a suo tempo" ha promesso ai suoi seguaci e col quale esso ha "subito" presentato le sue credenziali. In verità non vogliamo affatto montar la testa a qualche giovane insegnandogli troppo presto a condannare il mondo - Dio ci guardi da che una sola nostra parola spinga un uomo a sviluppare questo cattivo gusto -; vogliamo invece mostrare al giovane la necessità che la sua vita s'impegno nello sforzo interiore, in modo che il suo primo pensiero sia quello di avere ben altro in testa. Se in verità c'è un odio malsano al mondo, è quello che desidera essere perseguitato, e alla cui enorme responsabilità forse non si è mai riflettuto. Ma d'altra parte in verità noi non vogliamo ingannare il giovane tacendo la verità, e tacendola proprio nel momento in cui cerchiamo di raccomandargli la realtà cristiana, poiché allora e proprio allora è il momento di parlare. Noi ci consoliamo parlando con franchezza della realtà cristiana anche aggiungendo, per usare l'espressione più benigna, che la ricompensa che riceve dal mondo è l'ingratitude.

Noi consideriamo nostro dovere sempre di parlare "a suo tempo" e di non portare alle stelle la realtà cristiana, trascurando una delle sue difficoltà essenziali per trovare - in altri tempi e forse

in occasione di qualche testo biblico singolo - motivi di consolazione per colui ch'è alle prese con la vita. No, proprio quando la realtà cristiana è subissata di elogi, proprio allora bisogna accentuare la sua difficoltà. E' infatti un'affettazione anticristiana il volere ad ogni costo guadagnare gli uomini al Cristianesimo e l'aspettare a parlare delle difficoltà soltanto quando esse si presentano. Ma è in questo che sta l'errore: chissà che non sia possibile eludere queste difficoltà del tutto come qualcuno, per fortuna, può sfuggire alla povertà o alla malattia. Questo significa che non si vede, nella opposizione del mondo al Cristianesimo, che un caso fortuito, non un motivo essenziale: l'opposizione forse può venire, ma forse si può anche evitare. Questa è una considerazione del tutto anticristiana. Un pagano può anche avere ragione di rallegrarsi sul letto di morte di essersela cavata bene nella vita per esser riuscito ad aggirare tutte le difficoltà, ma questa gioia è un po' sospetta per un cristiano in punto di morte - poiché, dal punto di vista cristiano, l'opposizione del mondo sta in rapporto "essenziale" all'interiorità del Cristianesimo. Inoltre, colui che sceglie la realtà cristiana, proprio nel momento in cui ha l'impressione della sua difficoltà deve poter sapere ciò che sceglie. Non si deve promettere al giovane altro all'infuori di ciò che il Cristianesimo può mantenere; ma il Cristianesimo non può mantenere altro se non ciò che ha promesso fin da principio: l'ingratitude, l'opposizione, il disprezzo del mondo, e questo tanto più quanto più il cristiano è serio. Questa è l'ultima difficoltà del Cristianesimo, ed è quella di cui si deve tacere di meno quando si esalta la realtà cristiana .

No, quando si tace l'ultima difficoltà del Cristianesimo, non si può in fondo parlare della realtà cristiana. [222] Se il mondo non è quello che il Cristianesimo primitivo pensava che fosse, allora la realtà cristiana è essenzialmente abolita. Ciò che il Cristianesimo chiama abnegazione contiene propriamente ed essenzialmente un "pericolo doppio" (n. 6), altrimenti l'abnegazione non sarebbe abnegazione cristiana. Perciò se qualcuno vuole dimostrare che il mondo o la Cristianità sono diventati ora essenzialmente buoni,

come se già fossimo nell'eternità, allora io posso anche dimostrare che l'abnegazione cristiana è resa impossibile e che il Cristianesimo è abolito, così com'esso sarà abolito nell'eternità, dove cesserà di essere "militante". Il pensiero "dell'abnegazione puramente umana" è questo: abbandona i tuoi desideri, inclinazioni, piani egoisti - e sarai stimato, onorato ed amato come il giusto e il saggio. Si vede facilmente che quest'abnegazione non attinge né Dio né il rapporto a Dio; essa rimane al livello mondano del rapporto fra uomo e uomo. "La concezione cristiana dell'abnegazione" è invece questa: abbandona l'egoismo dei tuoi desideri e inclinazioni, dei tuoi piani e progetti, allora lavorerai anche con disinteresse per la causa del bene rassegnati proprio per questo ad essere aborrito quasi come un malfattore, schernito, disprezzato; rassegnati - se te lo richiede di essere proprio per questo giustiziato come un malfattore o piuttosto: non rassegnarti, perché vi potresti quasi essere costretto, ma scegliilo liberamente. L'abnegazione cristiana sa infatti in anticipo che la faccenda andrà così, e scegliilo liberamente. Il Cristianesimo pensa secondo l'eternità, ciò che significa abbandonare i propri scopi egoistici, e non permette al cristiano di cavarsela a metà prezzo. Si vede facilmente che l'abnegazione cristiana attinge Dio e che in Dio ha il suo unico appoggio. Ma l'abnegazione cristiana consiste nell'essere abbandonati - al pericolo doppio; l'altro pericolo o il pericolo dall'altra parte è appunto la sicurezza di avere un rapporto con Dio nel modo giusto, che il rapporto è puro. Ed anche se non ci fosse nessun pericolo doppio, soltanto il voler essere abbandonati a questo modo, il mondo lo ritiene stupidità o pazzia ciò ch'è tutt'altro dal mietere onori e stima. Il mondo se ne intende di abnegazione, [223] perciò onora soltanto l'abnegazione che s'impegna per questo mondo. Perciò il mondo ha sempre un concetto prudente dell'abnegazione ed onora perciò soltanto quell'abnegazione che rimane prudentemente dentro l'umano. Perciò il mondo bada sempre che ci sia in circolazione un numero sufficiente di false sette di abnegazione contraffatta: ahimè, spesso l'incrociarsi delle circostanze e dei pensieri è talmente complicato

che ci vuole un occhio molto esperto per riconoscere subito il biglietto falso .

Infatti si può anche, in modo mondano, includere Dio dentro la mondanità e quindi avere un'abnegazione che ha l'impronta di Dio: eppure essa è falsa. Dal punto di vista del mondo questo ha spesso l'apparenza di rinnegare se stesso per amore di Dio, non però con quella fiducia abbandonata in Dio del pericolo doppio, bensì in modo che la mondanità capisce quest'uomo e per questo lo onora. Però la falsità salta subito agli occhi; poiché, appena manca il doppio sigillo, l'abnegazione non è più abnegazione cristiana. C'è un'abnegazione umana, come quando il bambino si rifiuta alle braccia dei genitori che l'invitano e si aprono per attirarlo a sé. C'è un'abnegazione umana, quando un uomo rinnega se stesso mentre il mondo gli tende le braccia. Ma c'è l'abnegazione cristiana, quando un uomo rinnega se stesso e, proprio perché il mondo si chiude davanti a lui, è respinto dal mondo e deve confidare in Dio. Il pericolo doppio sta proprio in questo: nel trovare opposizione proprio là dove si aspettava aiuto, così che l'uomo deve volgersi due volte, dove invece per l'abnegazione puramente umana bastava una volta sola. Perciò ogni abnegazione che trova assistenza nel mondo non è abnegazione cristiana. E' in questo senso che gli antichi Padri della Chiesa dicevano che «le virtù dei pagani erano splendidi vizi» (n. 7). "E' abnegazione puramente umana" quella di lanciarsi nel pericolo senza paura e senza riguardi - nel pericolo dove la gloria strizza l'occhio al vittorioso, dove l'ammirazione dei contemporanei e degli spettatori ammira colui che fa anche soltanto il tentativo. Si vede facilmente che questa abnegazione non attinge Dio, ma ricade per via nell'umanità. "Ecco invece l'abnegazione cristiana": senz'alcun timore né riguardo per sé, lanciarsi nel pericolo di cui i contemporanei, [224] impastoiati e accecati e correi, non hanno né vogliono avere idea alcuna, non pensano ad onorarlo, convinti che non è soltanto dannoso affrontare il pericolo, ma doppiamente pericoloso, perché lo scherno degli spettatori attende al varco l'eroe, poco importa

ch'egli vinca o perda. Nel primo caso l'idea del pericolo è data: i contemporanei sono d'accordo che c'è un pericolo, il pericolo di arrischiarsi e quindi di aver l'onore della vittoria, quando l'idea stessa del pericolo dispone ad ammirare colui che si arrischia. Nel secondo caso è il coraggioso che deve trovare il pericolo e lottare per giustificare che si tratta di un pericolo, ciò che i contemporanei non vogliono: anche se concedono ch'è possibile esporre la propria vita a questo pericolo, però negano che sia un pericolo poiché ciò, secondo la loro idea, è una ridicolaggine e quindi è doppiamente ridicolo esporre la propria vita per una ridicolaggine. E' a questo modo che il Cristianesimo ha scoperto il pericolo che si chiama l'eterna dannazione (n. 8). Questo pericolo il mondo l'ha preso sul ridicolo. Pensiamo ora ad un testimone cristiano. Egli osa, per la sua dottrina, affrontare i potenti che hanno la sua vita nelle loro mani e possono vedere in lui un agitatore, ciò che potrebbe costargli la vita. Nello stesso tempo i contemporanei, con i quali egli non deve combattere ma che sono spettatori, trovano ridicolo rischiare la vita per una simile sciocchezza. Perdere la vita, senza nessun onore né ammirazione! Eppure l'abnegazione cristiana è così, essere abbandonati così. Se ora il mondo o la Cristianità fossero sostanzialmente buoni, allora l'abnegazione cristiana sarebbe impossibile; poiché in questo caso il mondo, sostanzialmente buono, onorerebbe e loderebbe colui che rinnegasse se stesso ed avrebbe sempre l'idea esatta del posto dove c'è il pericolo e quale sia il vero pericolo .

Ecco perché desideriamo terminare, così come gli altri discorsi, anche questo discorso che secondo le forze concesse mi loda il Cristianesimo, con questa avvertenza che sa un po' di adulazione: attento a [non] cominciare - se prima non vuoi veramente e seriamente rinnegare te stesso. [225] Noi abbiamo un'idea troppo impegnativa per voler costringere qualcuno, vorremmo qui piuttosto distoglierlo. Colui che vuole appropriarsi la realtà cristiana sul serio, costui sperimenterà nel suo intimo ben altri terrori che non i pizzichi di spavento che un discorso può provocare. Egli poi deve comportarsi all'esterno ben diversamente

da come lo possa colpire la non-verità in briciole dell'eloquenza di un discorso. Lasciamo ad ognuno sperimentare se questa nostra concezione possa sembrare fredda, sconsolata, senza entusiasmo. Se si tratta di parlare del proprio rapporto al mondo, allora è un'altra faccenda, poiché c'è il dovere di parlare con mitezza, scusando quant'è possibile e, anche quando lo si fa, c'è il dovere di rimanere nel debito d'amore. Ma quando parliamo per indicare la via, non possiamo tacere ciò che forse rende il discorso un po' meno attraente per le idee esaltate di un giovane fanatico. Neppure possiamo raccomandare di elevarsi sorridendo al di sopra dell'opposizione e della stoltezza del mondo: poiché, anche se ciò si potesse fare, come l'ha fatto il paganesimo, lo si poteva fare appunto solo nel paganesimo; perché il pagano non aveva l'idea vera, seria ed eternamente preoccupata, della verità che avrà il Cristianesimo: per il Cristianesimo non è affatto ridicolo che gli altri non abbiano una tale idea. Dal punto di vista cristiano non è qualcosa di ridicolo la stoltezza essenziale del mondo, per quanto in sé sia ridicola: poiché quando è in gioco il conseguire o il perdere la beatitudine eterna, non è uno scherzo il conseguirla, né è ridicolo se qualcuno la perde .

Invece è una ridicolaggine, da cui dobbiamo guardarci bene, quella di esporre la realtà cristiana con stile adulatorio. Forse che un uomo, porgendo ad un altro uomo la spada a doppio taglio, la porgerebbe con i gesti, i sorrisi e le espressioni con cui offrirebbe un mazzo di fiori? Non sarebbe una pazzia? Allora, cosa si deve fare? Persuasi della qualità pericolosa della spada, la si può certamente elogiare con termini vigorosi ma insieme raccomandando cautela. Così è con il Cristianesimo. [226] Se sarà necessario, non dovremo avere scrupolo sotto la responsabilità davanti a Dio - di tenere delle "prediche" cristiane, per predicare proprio con prediche "cristiane" CONTRO il Cristianesimo. Infatti noi sappiamo molto bene dove sta il male dei nostri tempi: sono quelle prediche domenicali, leziose e insinuanti che hanno ridotto il Cristianesimo ad un'illusione facendoci credere che noi siamo cristiani. Ma se un uomo pensasse di tenere in mano un fiore, un

fiore che egli, un po' per vanità e un po' per leggerezza, si compiacesse di ammirare - e se allora qualcuno (è la pura verità) gli gridasse: «Sciagurato! non vedi ch'è una spada enorme a doppio taglio quella che tu tieni in mano?»: forse che costui per un momento non prenderebbe paura? (n. 9). Ma, ma... colui che in verità gli avesse detto questo, avrebbe forse tradito lui o la verità? Sarebbe, viceversa, un confermarlo nel suo errore se qualcuno volesse ammonirlo che il fiore ch'egli tiene in mano non è un semplice fiore, un fiore comune, ma un fiore estremamente raro. No, il Cristianesimo in senso umano non è un fiore estremamente raro e neppure il più raro - in tal caso il discorso rimarrebbe nei limiti di un discorso pagano e mondano, all'interno dell'idea puramente umana. Il Cristianesimo è, in senso "divino", il Bene supremo e perciò insieme, in senso puramente umano, un bene enormemente pericoloso, poiché esso, inteso umanamente, è ben lungi dall'essere un fiore, ché anzi è scandalo e stoltezza [1 Corinzi 1,23], a cominciare dall'inizio e fino alla fine del mondo .

Dappertutto dov'è la realtà cristiana, là c'è la possibilità dello scandalo, ma lo scandalo è il massimo pericolo. Chiunque si sia in verità appropriata la realtà cristiana o qualcosa del Cristianesimo, ha dovuto incappare nella possibilità dello scandalo, in modo ch'egli l'ha vista e tenendola davanti agli occhi - ha scelto il Cristianesimo. Quando tocca parlare del Cristianesimo, bisogna sempre tenere aperta la possibilità dello scandalo: quindi non si potrà mai giungere a raccomandare "direttamente" il Cristianesimo, quindi la differenza fra i predicatori sarà che uno usa le espressioni elogiative più forti, un secondo quelle più fiacche ed un terzo quelle più forti di tutte. [227] Il Cristianesimo può essere esaltato alla condizione che in ogni uomo si renda manifesto il pericolo: cioè che la realtà cristiana è, per la concezione puramente umana, scandalo e stoltezza. Ma se si spiega questo con chiarezza e precisione, anche la gente è messa all'erta. Tale è la serietà del Cristianesimo. Chi ha bisogno del consenso degli uomini, cerca di compiacerli; ma il Cristianesimo è così sicuro di se stesso e sa bene con tale severità e serietà che

sono gli uomini che hanno bisogno di esso, ch'esso proprio per questo non si raccomanda direttamente, ma sul principio spaventa gli uomini - come Cristo si raccomandò agli Apostoli predicando loro che sarebbero stati odiati per causa sua; anzi, che colui che li avesse uccisi, lo avrebbe fatto pensando di rendere un servizio a Dio [Giovanni 16,2] . Quando il Cristianesimo entrò nel mondo non ebbe bisogno (anche se l'ha fatto) di sottolineare ch'esso era di scandalo (n. 10), poiché questo il mondo lo scoprì facilmente, come facilmente prese scandalo .

Ma ora, ora, proprio ora quando il mondo è diventato cristiano: ora è necessario che lo stesso Cristianesimo prima di tutto si metta in guardia per lo scandalo. Se pertanto la situazione è che ai nostri tempi molti «cristiani» se la svignano dal Cristianesimo, perché non avvertono più la possibilità dello scandalo, che cosa succede? Attenzione! Che meraviglia allora se il Cristianesimo, se la sua beatitudine ed i suoi compiti non soddisfano più «i cristiani» - essi non riescono più a scandalizzarsene! Quando il Cristianesimo entrò nel mondo non aveva bisogno (anche se l'avesse fatto) di attirare l'attenzione sul fatto che esso combatteva contro la ragione umana: questo il mondo non lo scoprì molto facilmente. Ma ora, ora che il Cristianesimo vive da secoli in un prolisso consorzio con la ragione umana; ora che un Cristianesimo decaduto - come gli Angeli decaduti che sposarono le figlie degli uomini [Genesi 6,1 s.s.] - [228] si è sposato con la ragione ed è diventato con essa pappa e ciccia: ora il Cristianesimo deve prima di tutto esso stesso stare in guardia dall'urto. Quando il Cristianesimo (ahimè, come si legge nella fiaba della Bella dormiente per cent'anni nel castello incantato) sarà predicato senza l'incanto delle illusioni e delle deformazioni a cui è stato soggetto, allora la possibilità dello scandalo tornerà a farsi viva nella predicazione. Solo se la possibilità dello scandalo (il contravveleno dei narcotici dell'apologetica) è ancora in grado di risvegliare chi è piombato nel sonno, in grado di dissipare l'incantesimo, allora il Cristianesimo può ritornare ad essere se stesso .

La Sacra Scrittura dice: «Guai a colui per colpa del quale avviene lo scandalo!» [Matteo 18,7] (n. 11). Così consoliamoci col dire: guai a colui che per primo ha trovato il modo di predicare il Cristianesimo senza la possibilità dello scandalo! Guai a colui che con chiacchiere, lusinghe, esortazioni, dimostrazioni ha allestito agli uomini qualcosa di svirilizzato come fosse Cristianesimo! Guai a colui che ha potuto rendere comprensibile il miracolo o ci ha aperto luminose visuali per riuscirci presto! Guai a colui che ha tradito e rotto il mistero della fede trasformandola in una sapienza mondana, perché ha eliminato la possibilità dello scandalo! Guai a colui che ha potuto capire il mistero della Redenzione senz'avvertire nulla per la possibilità dello scandalo; ancora guai a colui che ha creduto di rendere un culto a Dio e al Cristianesimo! Guai ai fattori infedeli che si avvilirono e si misero a scrivere false dimostrazioni e con ciò guadagnarono al Cristianesimo e a se stessi degli amici, quando essi cancellarono la possibilità dello scandalo e attribuirono al Cristianesimo stoltezze a centinaia! O erudizione e anime tristemente sciupate! o tempo malamente sprecato in quest'enorme lavoro di difendere il Cristianesimo! In verità basterebbe che il Cristianesimo si ergesse ancora una volta col vigore della possibilità dello scandalo, quest'orrore atterrirebbe ancora gli uomini: così il Cristianesimo non ha bisogno di nessuna difesa. E d'altra parte, quanto più erudita ed eccellente è la "difesa", tanto più il Cristianesimo è snaturato, abolito, castrato come un eunuco. Infatti la difesa vuole abolire, in buona fede, la possibilità dello scandalo. Ma il Cristianesimo non va difeso; sono gli uomini che devono badare se possano difendersi e difendere davanti a se stessi ciò che scelgono quando il Cristianesimo con lo spavento, come in passato, li invita alla scelta e con lo spavento li costringe alla scelta: o scandalizzarsi o accettare il Cristianesimo! [229] Se togli al Cristianesimo la possibilità dello scandalo o se togli dalla remissione dei peccati la coscienza angustata (che riassume, secondo l'eccellente espressione di Lutero, tutta la dottrina): puoi chiudere allora le chiese e farne dei luoghi di piacere aperti tutta la giornata .

Ma mentre, togliendo la possibilità dello scandalo, si è riusciti a cristianizzare tutto il mondo, accade sempre il fenomeno strano che il mondo si scandalizza del vero cristiano. Qui viene lo scandalo, la cui possibilità ora è inscindibile dalla realtà cristiana. Ma la confusione è ora più terribile che mai: poiché il mondo si è messo in testa di essere cristiano, di essersi appropriato del Cristianesimo senza neppure accorgersi della possibilità dello scandalo - e ci si scandalizza poi del vero cristiano. In verità è difficile sbarazzarsi di una tale illusione. Guai alle penne agili e alle lingue affaccendate! Guai a tutta questa baraonda la quale, perché non conosce "né" l'una "né" l'altra cosa, può perciò con infinita leggerezza conciliare ambedue, l'una e l'altra .

Il mondo continua a scandalizzarsi dei cristiani veri. Solo che la passione dello scandalo non è di solito così forte da riuscire a strapparglielo: no, resta soltanto scherno e odio. Questo si spiega facilmente. Quando il mondo sapeva di non essere cristiano, allora c'era qualcosa che impegnava per la vita e per la morte. Ma ora che il mondo è fiero e tranquillo nella certezza di essere cristiano, la vera esagerazione cristiana solleva soltanto il riso. La confusione è molto più penosa che nei primi tempi del Cristianesimo. Era doloroso anche allora, ma si sapeva che il mondo combatteva per la vita e per la morte con il Cristianesimo, invece la boria tranquilla dell'attuale mondo con la coscienza di essere cristiano, il suo canzonare a buon prezzo, per così dire, i veri cristiani: questo limita quasi la sua pazzia. Mai, nei suoi primi tempi, [230] il Cristianesimo è stato oggetto di scherno a questo modo .

Quando ora in questo mondo cristiano un uomo vuole sforzarsi un po' per compiere il dovere di rimanere nel debito dell'amore scambievole, egli si verrà a trovare nella peggiore difficoltà e dovrà lottare contro l'opposizione del mondo. Ahimè, il mondo pensa poco o mai a Dio; di qui segue ch'esso fraintende ogni vita che abbia per scopo essenziale e più costante di pensare a Dio: il pensiero del dove, in senso divino, stia il pericolo e quale sia l'esigenza posta all'uomo! Ed ecco perciò che il mondo cristiano apostrofa a questo riguardo il vero cristiano: «Egli disprezza se

stesso; perfino dove è evidente che ha subito un torto, manca poco che sia lui a chiedere scusa!». Il mondo deplora in lui - cristianamente (poiché il mondo è cristiano!) la mancanza della necessaria durezza del cuore cristiano che ce la mette tutta per far valere il proprio diritto, per affermare se stesso, per ripagare il male col male con l'orgogliosa coscienza di fare il bene. Il mondo non si accorge affatto che un tale uomo ha un tutt'altro criterio della sua vita e che tutto si può spiegare molto facilmente a partire da esso, mentre la sua vita diventa del tutto senza scuse se la si spiega col metro del mondo. Ma il mondo in fondo non sa e neppure vuole sapere che questa misura (il rapporto a Dio) esiste, e quindi non può spiegare la vita di quest'uomo che come una stravaganza - che questa sia la vera realtà cristiana, al mondo naturalmente non può mai venire in mente: esso, come cristiano, sa benissimo per conto suo cos'è il Cristianesimo. E' strano che un uomo non sia egoista, è strano che non renda pan per focaccia, è strano e sciocco che perdoni al suo nemico e sia quasi timoroso di non fare anche mai abbastanza per lui; è strano ch'egli arrivi sempre al posto sbagliato e mai dove può mostrarsi fiero, orgoglioso, disinteressato! Questo è un uomo strano, miope e grullo - in breve, una macchietta per ridere, quando per proprio conto, come esponenti del mondo, si è sicuri come cristiani di possedere la verità e la beatitudine sia in questa sia nell'altra vita. [231] Il mondo ha al massimo un'idea da dilettante ch'esiste il rapporto a Dio, per non dire del dovere che questo determini la vita di ogni giorno - perciò egli deve giudicare così. La legge invisibile per la vita di un uomo simile, per la sua sofferenza e la sua beatitudine, non esiste affatto per il mondo: "ergo" una simile vita si deve spiegare al minimo come una stranezza, a meno che non la vogliamo chiamare pazzia, come quando diciamo che qualcuno sta vedendo un uccello che nessun altro riesce a vedere o quando un uomo si mette a ballare al suono di una musica che nessuno, anche con la migliore volontà, riesce a sentire; oppure quando Tizio, camminando per la strada, mostra di schivare qualcosa di invisibile! Ed anche questo è pazzia: infatti, se un

uccello si trova veramente in quel posto, non può essere invisibile, così come se la musica suona, non si può non sentirla; tanto meno un impedimento reale sulla strada, che ci obbliga a scansarlo, non può essere invisibile: ma Dio può essere sul posto soltanto a patto che non lo si veda né che lo si senta. Il fatto che allora il mondo non lo veda, non prova gran che .

Vorrei spiegare questa situazione con un'immagine molto semplice che ho spesso usato, anche se in modi diversi - un'immagine molto feconda, istruttiva e caratteristica. Quando un bambino che ha avuto un'educazione severa viene a trovarsi in compagnia di bambini maleducati o meno educati, e si rifiuta di partecipare alle monellerie che costoro, almeno la maggior parte, non ritengono monellerie: questi ragazzi maleducati non possono considerare costui che come un ragazzo un po' strano e scemo. Essi non si accorgono che la sua condotta ha tutt'altra spiegazione, cioè dipende dalla severa educazione ricevuta, così che sempre, ovunque sia, egli porta con sé la misura di ciò che gli è lecito e di ciò che non gli è lecito fare. Se i genitori fossero presenti visibilmente, allora quei maleducati li vedrebbero, allora capirebbero meglio il bambino; soprattutto se lo vedessero fare le bizze per dover obbedire agli ordini dei genitori: allora sarebbe evidente che il bambino preferirebbe comportarsi come quei maleducati e sarebbe facile accorgersi di ciò che lo trattiene. [232] Ma quando non ci sono i genitori, i ragazzi maleducati non possono capire cos'è l'essere educati severamente. Essi pensano pressappoco: "o" questo bambino ha altri gusti dai nostri, ma allora è stupido e scemo; "oppure" forse ha anche i suoi gusti, ma non gli è permesso - ma perché non gli è permesso, se i genitori non ci sono? perciò anche in questo caso è un ragazzo stupido e scemo. Perciò non si può parlare affatto di cattiveria o di malignità da parte dei ragazzi meno educati, se giudicano a questo modo il ragazzo dall'educazione severa: oh, no, a loro modo essi gli vogliono anche bene. Essi non capiscono l'educazione severa di un bambino, ad essi sembra di essere buoni anche nelle loro monellerie e perciò vogliono ch'egli vi partecipi e sia un bambino

allegro - come gli altri. L'applicazione di questo apologo è molto facile. Il mondo non può riuscire a mettersi in testa (e in realtà il caso non esiste) che un cristiano non abbia gli stessi gusti e le stesse passioni del mondo. Ma se li ha, esso può capire ancor meno perché egli, per timore di un Invisibile, sia tanto sciocco da voler comprimere i desideri innocenti e leciti secondo il concetto del mondo: anzi, c'è «il dovere di cercarli»! Perché comprimere l'egoismo, che il mondo chiama non solo innocente, ma degno di lode? perché comprimere l'ira, che il mondo considera non solo naturale, ma segno di dignità virile? Perché quindi rendersi infelici due volte: prima col non soddisfare i propri gusti e poi con l'essere ripagati per questo dallo scherno del mondo? Si vede bene che l'abnegazione è stata qui indicata esattamente: con un doppio marchio. Proprio perché questa è la situazione, perché è giusto che colui che vuole praticarla sul serio inciampi nel pericolo doppio - proprio per questo noi diciamo che il dovere dei "cristiani" è: rimanere nel debito di amarsi gli uni gli altri (n. 12) .

NOTE

N. 1. Le edizioni dei S.V., sia la seconda del 1927 (che seguiamo) sia quella recente del 1963, danno la citazione errata: Romani 8,8. La citazione era stata corretta da W. Lowrie nella sua traduzione inglese (Princeton 1946, p. 142) .

N. 2. E' Socrate, come già è stato indicato. L'espressione citata però non è di Socrate ma di Diotima, come notano gli editori ("Tillaeg, p. 9) .

N. 3. Gli editori non danno nessuna indicazione .

N. 4. Il pensiero ritornerà, come essenza dell'amore cristiano, nella conclusione dell'opera (spec. p.p. 424 s.s.) .

N. 5. Questo discorso sull'inesauribilità all'infinito degli atti d'amore sembra contraddire ciò che Kierkegaard stesso ha già detto dell'amore come pienezza della Legge. Comunque, l'affrontare il martirio per la fede, l'esercizio eroico delle virtù cristiane teologali e cardinali... sono certamente atti di amore perfetto col quale l'anima aderisce completamente a Dio .

N. 6. In un testo del "Diario", verso la fine del 1848 e con un doppio «N B. N.B.», Kierkegaard scrive: «Essere cristiani è il pericolo doppio: primo, tutta quella sofferenza dell'interiorità del divenire cristiani, il che significa perdere la ragione ed essere crocefissi al paradosso (vedi la "Postilla"). Poi, il pericolo che il cristiano deve vivere nel mondo della mondanità ed esprimere in esso ch'egli è cristiano» (trad. it., n. 1989, t. 5, p. 87) .

N. 7. Si allude al testo già citato di sant'Agostino, "De civitate Dei", lib. 19, c. 25 . N. 8. E' un pensiero dominante nel "Diario", ed è riportato quindi alla lettera qualche anno più tardi: «Una volta eliminato l'orrore dell'eternità (o eterna felicità o dannazione eterna!), il voler imitare Cristo diventa in fondo una fantasticheria. Perché soltanto la serietà dell'eternità può obbligare un uomo a

compiere e a giustificare il suo passo» (10[1] A 455; trad. it., n. 2351, t. 6, p. 42) .

N. 9. In margine all'abbozzo si legge: «Quando il Cristianesimo entrò nel mondo non c'era bisogno di attirare l'attenzione sullo scandalo, ma ora è proprio il Cristianesimo che manca di attirare l'attenzione sulla possibilità dello scandalo - ahimè, esso non scandalizza più gli uomini» (8[2] B 40, p. 101) .

N. 10. La nozione di "scandalo" ("Forargelse") è l'effetto dell'urto ("Anstodet") fra la ragione e la fede, fra la natura corrotta dal peccato e la vita della grazia. Questa nozione ricorre di continuo sia negli Pseudonimi (Jo. Climacus, Anti-Climacus) sia nel "Diario" già a partire dal 28 agosto 1837 a proposito del poeta Heine (2 A 142; trad. it., n. 266, t. 2, p. 116) che si era scandalizzato del Cristianesimo . N. 11. Nell'"Esercizio del Cristianesimo" l'oggetto principale dello scandalo è Gesù Cristo, l'Uomo-Dio, che forma l'oggetto del n. 2, ispirato alle parole del Vangelo: «Beato chi non si scandalizzerà in me» (Matteo 11,6). L'esposizione, che è di una eccezionale penetrazione di teologia esistenziale, si svolge in tre tappe: A. La possibilità dello scandalo che non si riferisce a Cristo come Cristo (all'Uomo-Dio), ma a Lui come semplice uomo in conflitto con l'Ordine stabilito. - B. La possibilità essenziale dello scandalo nel senso dell'elevatezza, nel senso cioè che un uomo singolo agisce e parla come se fosse Dio, dice di essere Dio... - C. La possibilità essenziale dello scandalo in direzione dell'umiliazione: nel senso che colui che pretende di essere Dio appare come un essere umano umile, povero, sofferente e infine impotente (S.V. 12, 205 s.s.; trad. it., Roma, p.p. 144 s.s.; "Opere", p.p. 728 s.s.) .

N. 12. In un recente studio sull'etica kierkegaardiana, con speciale riguardo a "Timore e tremore" ed agli "Atti dell'amore", l'Autore rimprovera a Kierkegaard di «... aderire ad una vita cristiana di solitaria obbedienza sacrificale [come quella di Abramo] guidata da Dio e dalla coscienza cristiana soltanto, la quale è superiore ad ogni coscienza morale» (JENNIFER J. RIKE, "Faith under Trial, Ethical and Christian duty in the Thought of

Soren Kierkegaard", in «Tijdschrift voor Filosofie», 44-2 [1982], p.p. 266 s.s., spec. p. 292). L'Autore, a conferma della sua critica che insiste sulla socialità dell'amore, contrappone l'esempio di Martin Luther King che affrontò la morte per la rivendicazione dell'uguaglianza dei diritti civili della gente di colore (p. 296): un gesto di «dedizione di amore» che anche Kierkegaard, a nostro avviso, avrebbe approvato e ammirato . Soren Kierkegaard .

SECONDO VOLUME

SOMMARIO

1. L'amore edifica
2. L'amore crede tutto e perciò non resta mai ingannato
3. L'amore spera tutto e perciò non resta mai confuso
4. L'amore non cerca le cose proprie
5. L'amore copre la moltitudine dei peccati
6. L'amore rimane
7. La misericordia è un atto di amore anche quando non può dare nulla e non è in grado di fare nulla
8. La vittoria della riconciliazione nell'amore che guadagna il vinto
9. L'atto d'amore di ricordare un defunto .
10. L'atto d'amore di celebrare l'amore

PREFAZIONE (*)

Queste riflessioni cristiane, che sono il frutto di molta meditazione, vogliono essere comprese lentamente, per poterlo essere facilmente; mentre di certo rimarranno molto difficili per chi le leggesse di sfuggita e per pura curiosità.

«Quel Singolo» che anzitutto riflette per suo conto se voglia leggerle o non, se poi sceglie di leggerle, rifletta amabilmente se la difficoltà o la facilità, una volta che siano messe accuratamente sulla bilancia, non si equilibrino. Ma forse la realtà cristiana è presentata in modo falso, se la si giudica troppo difficile o troppo facile .

Sono «riflessioni cristiane», perciò non sull'«amore» - ma sugli «atti dell'amore» . Si tratta degli «atti dell'amore», non nel senso che qui siano elencati o descritti tutti i suoi atti: ben lungi! Neppure ogni singolo atto è descritto in modo esauriente: no, per amor di Dio! Ciò che nella sua ricchezza è "essenzialmente" inesauribile, è anche nel suo minimo atto "essenzialmente" indescrivibile, proprio perché ciò ch'è essenzialmente presente, e in modo totale, dappertutto, non si può "essenzialmente" descrivere .

S. K.
Autunno 1847

[* E' la ripetizione esatta della "Prefazione" alla Prima Serie, ad eccezione della data, che in quella manca.]

1. L'AMORE EDIFICA

1 Corinzi 8,2: "Ma l'amore edifica".

Ogni discorso umano, anche il discorso divino della Sacra Scrittura sulla realtà spirituale, è essenzialmente un discorso traslato. E questo è completamente al suo posto nell'ordine delle cose come dell'esistenza poiché l'uomo, anche se fin dal primo istante della nascita è spirito, è solo però più tardi che prende coscienza di essere spirito; e così egli ha passato prima un certo periodo della sua vita allo stato vegetativo-sensitivo. Ma questa prima parte non viene eliminata quando si sveglia lo spirito, e tantomeno perché il risvegliarsi dello spirito si annunzia in modo sensitivo o sensitivo psichico, in contrasto con la pura sensibilità o psichicità. La prima parte va pertanto assunta dallo spirito e così utilizzata: sicché, posta a fondamento, "essa diventa il traslato". L'uomo spirituale e l'uomo sensitivo-psichico dicono in un certo senso la stessa cosa: però c'è una differenza infinita, poiché il secondo non sospetta il segreto della parola traslata pur usando la stessa parola, ma non in modo traslato. C'è, fra questi due, la differenza di un mondo intero: l'uno ha fatto il "passaggio" e si è fatto trasferire dall'altra parte, mentre l'altro resta da questa parte. Però c'è un punto in cui essi si uniscono: tutti e due usano la stessa parola. Colui in cui lo spirito si è svegliato [240] non abbandona perciò il mondo visibile: egli è sempre ancora, benché cosciente di se stesso come spirito, nel mondo visibile, e lui stesso è visibile sensibilmente: così egli rimane anche nel linguaggio, solo che il suo è un linguaggio traslato (n. 1). Ma le sue parole traslate non sono neologismi, sono parole ordinarie. Come lo

spirito è invisibile, così anche la sua lingua è un mistero, ed il mistero sta in questo che egli usa le stesse parole dei bambini e dei semplici, ma le usa in modo traslato, con cui lo spirito si nega come realtà sensitiva o senso-psichica, ma non in modo sensitivo o sensopsichico. La differenza non è di quelle che saltano subito agli occhi. E' perciò per noi un segno di spiritualità falsa lo sfoggiare le differenze che saltano agli occhi: ciò ch'è appunto sensualità, mentre invece l'essenza dello spirito è il segreto di ciò che è traslato in sommerso silenzio - per colui che ha orecchi da intendere . Una di queste parole più frequentemente usate dalla Sacra Scrittura, ma in senso traslato, è: "edificare". Ed è in se stesso - sì, è così edificante vedere come la Sacra Scrittura non si stanca di usare questa parola così semplice; essa non va abilmente in cerca di sinonimi o nuovi significati, ma - e questa è l'essenza vera dello spirito - ringiovanisce il pensiero della medesima parola. Ed è - sì, è tanto edificante vedere come la Scrittura con una parola semplice riesce a indicare la cosa più alta e nel modo più interiore: è come nel miracolo della moltiplicazione dei pani: con quel poco cibo, che però con la benedizione [di Cristo] si moltiplicò tanto da raccoglierne gli avanzi [Matteo 14,13-21]! Ed è questo - sì, l'edificante è se qualcuno, invece di darsi da fare per nuove scoperte che dovrebbero sostituire quelle vecchie, riesce ad accontentarsi umilmente delle parole della Scrittura, per appropriarsi con riconoscenza e umiltà di ciò che i Padri hanno sperimentato, per procurarsi una familiarità nuova con ciò ch'è familiare. Da bambini abbiamo certamente giocato tutti allo «straniero»: in verità, la serietà consiste proprio, in senso spirituale, nel poter continuare con serietà lo scherzo edificante di giocare allo straniero con il vecchio già noto .

«Edificare» è un'espressione traslata, noi però vogliamo vedere ora mantenendo il mistero spirituale del suo senso traslato - "ciò che questa parola significa nel discorso diretto". «Edificare» è formato con «costruire» e l'aggiunta «sopra», sulla quale quindi tocca mettere l'accento (n. 2). Chiunque edifica costruisce, ma non ognuno che costruisce anche edifica. Quando un uomo costruisce

una nuova ala alla sua casa, non si dice ch'egli edifica un'ala ma l'aggiunge "sulla" casa. Questo «su» sembra quindi accennare all'alto, come a indicare la direzione in alto. Tuttavia non è questo il caso. Quando un uomo alza di dieci piedi un edificio già alto trenta, non diciamo però ch'egli ha edificato la casa di dieci piedi di altezza, diciamo ch'egli ha sopraelevato la costruzione. Qui il significato comincia ad essere già rilevante; infatti si vede che non si tratta dell'altezza. Se invece un uomo ha costruito, per bassa che sia, una casa, ma dalle fondamenta, diciamo ch'egli ha edificato una casa. «Edificare» è quindi erigere qualcosa in altezza partendo "dalle fondamenta". Questo «sopra» indica certamente la direzione in altezza, ma soltanto quando l'altezza ha nello stesso tempo il suo opposto nella profondità. Di conseguenza, se un uomo edifica in altezza e dalle fondamenta, ma la profondità non corrisponde esattamente all'altezza, noi diciamo certamente ch'egli ha edificato, ma insieme che ha edificato male, dove invece con «costruire male» intendiamo qualcosa d'altro. L'accento cade così specialmente in rapporto al soggiacere: costruire dalle fondamenta. Non diciamo edificare il costruire nel fondo: non diciamo edificare un pozzo (n. 3). Ma se si parla di edificare, non importa se l'edificio è alto o basso, il lavoro dev'essere fatto "dalle fondamenta". Perciò possiamo dire di qualcuno: ha cominciato a costruire la casa, ma non l'ha finita [Luca 14,30]. Invece non possiamo mai dire di uno che ha aggiunto all'edificio quanto si voglia in altezza, se non è dalle fondamenta, ch'egli ha edificato. Quant'è strano! Questo «su», «sopra-elevare» indica l'altezza, ma è un'altezza che richiama la profondità. Perché edificare (innalzare) è costruire [242] dalle fondamenta. Perciò anche la Scrittura dice dell'uomo stolto che costruì «senza fondamenta»; ma dell'uomo che ascolta la Parola per vera edificazione ed opera in conformità, di lui si dice ch'è simile all'uomo che ha costruito la sua casa «e scavò profondamente» [Luca 6,48]. Allora quando l'inondazione l'invase e l'uragano si scatenò contro questa casa solidamente costruita, allora tutti ci siamo rallegrati con lo spettacolo edificante che l'uragano non riuscì a scuoterla [Matteo

7,25]. Ahimè, come si è detto, per quanto riguarda l'edificare, si tratta specialmente di costruire dalle fondamenta. E' degno di encomio l'uomo che, prima di cominciare, riflette «quanto alta egli possa costruire la torre» [Luca 14,28], ma se la vuole edificare deve rassegnarsi a scavare in profondità: dire di una torre, se fosse possibile, di elevarla fino alle stelle, se mancasse di fondamenta non sarebbe in fondo edificata. Edificare del tutto senza fondamenta è impossibile, è costruire in aria. Perciò il proverbio dice esattamente: «Costruire castelli in aria», ma non dice: «Edificare castelli in aria», che sarebbe un parlare scorretto e trasandato. Infatti, anche nell'espressione più insignificante ci dev'essere un nesso fra le singole parole, che invece non c'è fra «in aria» e «edificare», poiché la prima parte della frase toglie il fondamento a cui la seconda rimanda, al «dalle fondamenta». La sintesi sarebbe perciò un'esagerazione non vera . Tale è l'uso dell'espressione «edificare» nel linguaggio ordinario . Ora ricordiamo che l'espressione sopraccitata è un'espressione traslata, e passiamo allora all'oggetto di questa meditazione .

Sarebbe mai l'edificare, inteso in senso spirituale, un attributo così proprio dell'amore, da caratterizzarlo in modo esclusivo? Può darsi che un identico attributo convenga a pari diritto a più oggetti, nella medesima misura o in misura diversa.

Se è questo il caso con «edificare», sarebbe inesatto, come lo fa questa meditazione, riservarlo all'amore; sarebbe un malinteso attribuire all'amore la pretesa di essere l'unico ad averlo, mentre esso lo partecipa con altri - e l'amore è più che disposto a partecipare con altri, poiché «l'amore non cerca mai le cose sue» [1 Corinzi 13,5] (n. 4). Eppure la verità è che edificare è una proprietà esclusiva dell'amore; ma d'altra parte questa proprietà «edificante» ha a sua volta la caratteristica di darsi a tutto, di essere con tutto - proprio come l'amore. Così si vede che l'amore in questa sua propria caratteristica non si isola, né pretende qualche autonomia e indipendenza in confronto al resto, ma si dà interamente. Non c'è nulla, assolutamente nulla, di cui non si possa fare o dire in modo che non sia edificante: ma, comunque

sia, quando c'è l'edificante c'è insieme l'amore. Perciò l'Apostolo, di fronte alla difficoltà di dare una regola precisa, esorta: «Fate tutto per edificazione» [1 Corinzi 14,26]. L'espressione potrebbe anche suonare: «Fate tutto per amore», e si direbbe assolutamente la stessa cosa. Un uomo può fare esattamente l'opposto di un altro uomo, ma se ognuno fa l'opposto per amore, l'opposto rimane edificante. Non c'è nella lingua nessuna parola che in sé e per sé sia edificante e non c'è nessuna parola nella lingua che si possa dire edificante e rimanere edificante, se non contiene l'amore. E' perciò quanto mai lungi (ahimè, un errore antipatico e settario) che l'edificare sia un "privilegio" di qualche dote speciale come l'arte, la poesia, la bellezza e cose simili: invece ogni uomo, nella sua vita, azione e condotta quotidiana, col suo comportamento con i suoi simili, con le sue parole ed espressioni, dovrebbe e potrebbe edificare, se in lui fosse veramente l'amore .

Questo lo rileviamo anche noi, poiché usiamo la parola «edificare» nell'ambito più vasto; ma ciò di cui forse non ci rendiamo conto è che noi l'usiamo soltanto dove è incluso l'amore. Quindi l'uso giusto del termine è questo: badare bene di non usarlo se non dove c'è l'amore, ed insieme rendere con questa limitazione il suo ambito illimitato, poiché tutto dev'essere edificante nello stesso senso come l'amore può essere dappertutto.

- Quando vediamo un uomo cavarsela bene nella vita grazie all'encomiabile sobrietà, noi l'onoriamo e lo lodiamo; ci rallegriamo e ci confortiamo nel bene a questo spettacolo, ma non diciamo ch'è uno spettacolo edificante. Quando invece vediamo una madre di famiglia, che deve badare a tanta gente, che con frugalità e parsimonia deve trasformare il poco in benedizione così che basti per tutti, noi diciamo: ecco uno spettacolo edificante!

L'edificante consiste in questo, che noi nello stesso tempo vediamo la frugalità e la parsimonia, che onoriamo, e la cura amorosa della madre di famiglia. Invece è ben poco edificante, è uno spettacolo indecente vedere qualcuno, che nuota nell'abbondanza, patire la fame e rifiutare agli altri l'elemosina di un quattrino. Noi diciamo ch'è uno spettacolo rivoltante,

l'abbondanza di quel tale ci fa schifo . Rabbriviamo all'idea del terribile castigo che colpisce l'aspirazione al godimento attraverso il patire la fame nell'abbondanza; ma il fatto che invano vi cerchiamo la minima traccia di amore, ci porta a dire che qui c'è ben poco di edificante. Quando vediamo una famiglia numerosa pigiata in un piccolo appartamento, e vi vediamo educazione e cordialità - questo è un appartamento grande, diciamo, è uno spettacolo edificante, perché vediamo l'amore che dev'essere in tutti e in ciascun Singolo; poiché, se ci fosse uno screanzato, costui avrebbe già occupato tutto il posto: invece non lo diciamo, perché vediamo che la cordialità è capace di fare spazio per tutti. Invece è così poco edificante vedere uno spirito inquieto abitare in un palazzo senza trovare requie in nessuna delle tante sale, e tuttavia senza rinunciare a sorvegliare e a mantenere per sé anche il più piccolo locale. - Sì, può mai una cosa del genere essere edificante? Vedere qualcuno immerso nel sonno, potrebbe non sembrare una cosa edificante. [245] Però se tu vedi un bambino addormentato in braccio alla madre - e vedi l'amore della madre che ha come atteso il momento che il bambino dorma per goderselo, perché neppure vuol far vedere al bambino quanto amore gli porta: ecco uno spettacolo edificante. Se l'amore della madre non è visibile, tu cerchi invano nel suo volto e nei suoi gesti di scoprire la minima espressione di gioia dell'amore materno od una sollecitudine per il suo bambino. Se tu non vedi che sciattezza e indifferenza, che la madre è contenta di fare a meno del bambino più a lungo che può: certamente questo non è uno spettacolo edificante. Vedere un bambino dormire solo è uno spettacolo amabile, benefico e distensivo, ma non è edificante. Se tu vuoi comunque chiamarlo edificante è perché tu vedi in ogni modo presente l'amore, è perché vedi l'amore di Dio librarsi sul bambino . E' uno spettacolo grandioso ed entusiasmante vedere un grande artista dare l'ultima mano al suo capolavoro, ma non è edificante. Supposto che questo capolavoro fosse una meraviglia - solo se l'artista è stato ispirato dall'amore per l'uomo, questo spettacolo sarebbe edificante .

L'edificazione e l'amore sono indivisibili, si trovano dappertutto insieme. Perciò Paolo dice che, senza l'amore, l'uomo, anche se parlasse le lingue degli uomini e degli Angeli, sarebbe «come un bronzo suonante ed un cembalo tintinnante» [1 Corinzi 13,1]. Anzi, è ancora meno edificante di un cembalo tintinnante. Il mondo della natura, per quanto sia splendido e magnificato, è senza amore e perciò non è edificante. La parola più insignificante, l'azione più piccola, ma con amore e nell'amore, è invece edificante. Perciò «la scienza gonfia» [1 Corinzi 8,1]. Eppure anche la scienza e la comunicazione della scienza possono essere edificanti: ma, se lo sono, ciò è perché c'è l'amore. Vantarsi sembra poco edificante, eppure anche questo può essere edificante. Non lo fa alle volte anche Paolo? ma lo fa con amore e perciò, com'egli stesso dice: «per edificazione» [2 Corinzi 12,19]. Un discorso che volesse parlare di tutto ciò ch'è e può essere edificante, [246] sarebbe un discorso a non finire, sarebbe un discorso inesauribile: ahimè, come lo è quel lamento tristissimo che si fa sul mondo, ove si vede e si ascolta ben poco di edificante. Che sia raro vedere grandi ricchezze, questo non fa né caldo né freddo, ed a questo riguardo gli uomini non possono né aggiungere né togliere nulla. Diversamente con l'edificante. In ogni momento vive una folla innumerevole di uomini ed è possibile che tutto ciò che ogni uomo intraprende e dice sia edificante: ahimè, ma quanto è raro vedere o sentire qualcosa di edificante! L'amore edifica. Torniamo ora a meditare su ciò ch'è stato sviluppato nell'introduzione, in cui ci siamo messi in guardia contro il pericolo di divagare coll'assumere un compito eccessivo se si ammette che tutto può essere edificante. Edificare significa costruire qualcosa dalle fondamenta. Quando nel linguaggio ordinario si parla di una casa o di un edificio, ognuno sa cosa s'intende per fondamenta e per pilastri. Ma nella vita dello spirito, cosa significa il parlare di fondamenta e di pilastri i quali devono sostenere la casa? E' l'amore: l'amore è l'origine di tutto, ed in senso spirituale l'amore è il fondamento più profondo della vita dello spirito. Ogni uomo che ha amore è dotato, in senso spirituale, di fondamenta. E

l'edificio che vi dev'essere costruito è, in senso spirituale, ancora amore - ed è l'amore che edifica. L'amore edifica, e questo significa: l'amore costruisce l'amore. Così il compito è limitato; il discorso non si diffonde in minuzie e nei particolari, non comincia alla rinfusa con qualcosa che dopo tocca interrompere o smettere: esso si concentra e concentra l'attenzione sull'essenziale, che resta sempre il medesimo nella baraonda della vita. Il discorso insiste da principio alla fine sull'amore, proprio perché edificare è la qualità propria dell'amore . L'amore è il fondamento, l'amore è l'edificio, l'amore edifica. [247] Edificare è costruire l'amore, ed è l'amore che edifica. Certamente noi alle volte parliamo dell'edificare in un senso più generale: ne parliamo in contrasto alla cattiveria che vuole soltanto abbattere o in opposizione alla confusione, che vuole soltanto abbattere e demolire: scambiandolo con l'operare dell'esperto che edifica, di colui che sa guidare e dirigere, di colui che sa insegnare nel suo campo di competenza, di chi è maestro nella sua arte. L'edificare di costoro è proprio l'opposto dell'abbattere. Ma tutta questa edificazione nell'arte, nella perspicacia, nella competenza, nella lealtà, eccetera, se non edifica l'amore, non è edificazione nel senso più profondo. Poiché, in senso spirituale, l'amore è il "fondamento", ed edificare è costruire "dalle fondamenta" .

Quando dunque si parla dell'edificare come atto d'amore, questo deve significare "o" che l'amoroso depone l'amore nel cuore di un altro uomo, "oppure" che l'amoroso presuppone che l'amore è nel cuore dell'altro e proprio con questo presupposto edifica l'amore in lui dal fondamento in quanto egli, perché è l'amoroso, lo presuppone nel fondamento. Edificare dev'essere una delle due. Ma, ora, è possibile che un uomo possa deporre l'amore nel cuore di un altro uomo? No, questa è una situazione sovrumana, una situazione impensabile fra uomini, nel senso che l'amore umano non può edificare. E' Dio, il Creatore, Colui che può deporre l'amore in ogni uomo, Egli che è l'Amore. Sarebbe perciò mancanza d'amore e nient'affatto edificante se qualcuno avesse la presunzione di volere e potere creare l'amore in un altro uomo:

sotto quest'aspetto ogni zelo di affaccendarsi non edifica l'amore, e neppure è edificante. Quella prima situazione per edificare è quindi impensabile, quindi dobbiamo escogitarne un'altra. Così siamo riusciti ad avere la spiegazione di ciò che significa l'espressione: l'amore edifica, sulla quale vogliamo fermarci: "l'amoroso presuppone che l'amore sia nel cuore dell'altro uomo, e proprio con questo presupposto egli costruisce l'amore in lui [248] - dalle fondamenta, in quanto amorosamente lo presuppone già nelle fondamenta" .

Non si tratta allora di ciò che l'amoroso vuole edificare, di ciò che ora egli deve fare per trasformare l'altro o per spremere a forza l'amore da lui, ma di come l'amoroso per edificazione, costringe se stesso. Ecco, è già edificante il pensare che l'amoroso edifica costringendo se stesso. Solo colui che non ama s'immagina di dover edificare costringendo l'altro; l'amoroso presuppone sempre che ci sia l'amore, e proprio con questo egli edifica. Un architetto pensa poco alle pietre e al materiale che deve impiegare per costruire; un insegnante presuppone che il discepolo sia nell'ignoranza; un carceriere presuppone che il carcerato sia un traviato: ma l'amoroso, che edifica, ha un solo modo di procedere, quello di presupporre l'amore: ciò che per il resto egli può fare, è sempre di costringersi a presupporre l'amore. E' così ch'egli fa nascere l'amore, fomenta l'amore, edifica. Ma amarlo, è appunto presupporre ch'esso è presente nelle fondamenta. Perciò l'uomo può essere tentato di fare l'architetto, il maestro, il carceriere, perché ciò ha l'apparenza di dominio sugli altri: ma edificare, come fa l'amore, non può essere una tentazione, poiché amare è precisamente essere colui che serve. Quindi solo l'amore ha il piacere di edificare, perché è disposto a servire .

- L'architetto può indicare il suo lavoro e dire: «E' opera mia!», e il maestro mostrare il discepolo. Ma l'amore che edifica non ha nulla da mostrare, poiché tutto il suo lavoro si riduce a presupporre. Ed è ancora questo pensiero ch'è tanto edificante. Supponiamo che l'amoroso riesca a edificare l'amore in un altro uomo; quando la costruzione è terminata, ecco che l'amore si

mette da parte e, vergognandosi, dice: «E' ciò ch'io ho sempre presupposto!». Ahimè, l'amoroso non ha nessun merito. Il suo edificio non sarà mai un monumento di architettura; [249] il suo discepolo non serberà un ricordo della scuola del maestro; l'amoroso non ha fatto nulla, ha soltanto presupposto che l'amore fosse il fondamento. L'amoroso lavora così tranquillo e solenne, eppure egli mette in movimento le forze dell'eternità; con umiltà, l'amore passa inosservato proprio quando lavora di più - anche se il suo lavoro è come se non facesse nulla. Ahimè, per la mondanità arruffona questa è la più grande sciocchezza: che il lavoro più difficile sia in un certo senso il non aver niente da fare. Eppure è così. Infatti è più difficile dominare il proprio animo che conquistare una città; è più difficile edificare come lo fa l'amore che portare a termine l'impresa più strepitosa. Se è difficile, a proprio riguardo, dominare il proprio animo, quanto più difficile è annientare completamente se stesso rispetto ad un altro uomo, e tuttavia fare tutto e soffrire tutto! Se comunque è difficile cominciare senza presupposti, in realtà la cosa più difficile è cominciare a edificare col presupposto che l'amore è presente e finire con lo stesso presupposto: così tutto il lavoro si riduce a nulla, cioè il presupposto si riduce all'abnegazione, ossia l'architetto è nascosto ed è come un nulla. Possiamo perciò paragonare questo edificare nell'amore col lavoro segreto della natura. Mentre l'uomo dorme, le forze della natura non dormono, né di giorno né di notte; nessuno pensa a come esse si comportano, mentre tutti godono del verde dei prati e della fecondità dei campi. E' così che si comporta l'amore: esso presuppone che l'amore è presente come il germe nel grano e, quando gli riesce, lo fa crescere; così l'amore si nasconde, com'era nascosto mentre lavorava da mane a sera. Ed è proprio questo l'edificante nella natura: tu vedi tutta questa magnificenza, ed ecco che allora ti colpisce il fatto che, quando ti riesce di pensare a queste meraviglie, non riesci a vedere Colui che le produce. Se tu potessi vedere Dio con gli occhi del corpo; se Egli, facciamo

l'ipotesi, ti si mettesse accanto e dicesse: «Sono io che ho fatto tutto questo!»: allora l'edificante sfumerebbe .

L'amore edifica, ma presupponendo che l'amore è presente. Così un amoroso edifica l'altro: qui allora è facile presupporre, la sua presenza è notoria. Ahimè, tuttavia l'amore non è mai perfettamente presente in nessun uomo, e pertanto si può fare qualcosa d'altro dal presupporlo: scoprire per esempio qualche difetto o debolezza. E quando qualcuno, non amoroso, ha scoperto questo, egli (come si dice) può prescindere, può cogliere la pagliuzza per edificare (come si deve) l'amore. «A colui che più ama, più si perdona» [Luca 7,47] (n . 5). Ma quanto più perfetto è l'amore che l'amoroso presuppone, tanto più perfetto sarà l'amore che egli alimenta. In tutto il mondo non c'è nessuna situazione nella quale, come in questa, si trovi un rendere la pariglia (n. 6), così che ciò che risulta corrisponde esattamente a ciò ch'era presupposto. Non c'è da fare obiezioni perché non si richiama all'esperienza, poiché è proprio la mancanza di amore il capriccio di fissare un giorno nel quale si mostrerà il risultato .

L'amore non s'intende di queste cose, esso è eternamente certo della realizzazione del presupposto: se la situazione non fosse questa, per l'amore sarebbe tutto finito . L'amore edifica presupponendo che l'amore è presente nel fondamento: perciò l'amore edifica anche là dove sembra che manchi l'amore e dove, dal punto di vista umano, sembra anzitutto e soprattutto necessario demolire: in verità non per semplice gusto, ma per la salvezza. Il contrario di edificare è demolire (n. 7). Questa opposizione non si mostra mai più chiaramente di quando si dice che l'amore edifica; poiché là dove, in qualsiasi altra situazione, si parla di edificare, ciò ha sempre qualche somiglianza col demolire, cioè nel senso che si deve fare qualcosa con altro. Ma quando l'amoroso edifica, allora è esattamente l'opposto di demolire, poiché l'amoroso sta facendo qualcosa con se stesso: egli presuppone che l'amore è presente nell'altro uomo. Il demolire soddisfa fin troppo facilmente l'uomo sensuale: edificare, nel senso che si fa qualcosa con un altro uomo, può anche soddisfare

l'uomo sensuale; [251] ma edificare superando se stesso, questo soddisfa solo l'amore. Eppure è l'unico modo di edificare. Ma nello zelo sincero di demolire per edificare, si dimentica alla fin fine che nessun uomo è in grado di porre il fondamento dell'amore in un altro uomo .

Ecco, qui si vede quanto sia difficile l'architettura che esercita l'amore, come si trova descritta in quel famoso testo dell'Apostolo Paolo [1 Corinzi 13]; infatti ciò che "ivi" si dice dell'amore è proprio una determinazione più precisa di come ci si deve comportare con l'edificare. «"L'amore è paziente"», perciò edifica; poiché la pazienza è proprio la tenacia nel presupporre che l'amore stia nel fondo. Colui che giudica, anche se lo fa senza precipitazione, colui che giudica un altro uomo di mancare di amore, costui toglie i pilastri della fondazione e non può edificare; ma l'amore edifica con pazienza. Perciò «"esso non porta invidia"» e neppure «"rancore"»; infatti invidia e rancore negano l'amore nell'altro uomo e con questo, se fosse possibile, distruggono i pilastri della fondazione. L'amore che edifica, sopporta il fraintendimento dell'altro uomo, la sua ingratitudine, la sua ira - questo è già un peso abbastanza grave là dove l'amore deve insieme sopportare l'invidia e il rancore! E' così che si distribuiscono le cose nel mondo: colui che porta invidia e rancore, costui non porta i pesi dell'altro uomo; ma l'amoroso, che non porta invidia e rancore, lui porta i pesi altrui. Ognuno che porta il proprio peso, l'invidioso e l'amoroso, sono ambedue in un certo senso martiri; poiché, come ha detto un uomo pio, anche l'invidioso è un martire, ma del diavolo (n. 8). "«L'amore non cerca le cose proprie», perciò esso edifica". Infatti colui che cerca le cose proprie, mette in disparte ogni altra cosa, deve demolire per far posto alle cose sue che vuole edificare. Ma l'amore presuppone che l'amore sia presente nel fondamento, perciò esso edifica. - «"Non si rallegra dell'ingiustizia"»; [252] ma colui che vuol demolire, e vuole darsi importanza con l'idea ch'è necessario demolire, costui si rallegra dell'ingiustizia: altrimenti non si potrebbe parlare di demolire. L'amore invece si rallegra col presupporre che l'amore è presente

nel fondamento, perciò esso edifica.- «"L'amore sopporta tutto"»: perché, cos'è sopportare tutto? è alla fine trovare in tutto l'amore ch'è presupposto nel fondamento. Quando diciamo che un uomo ha una salute di ferro, che nel mangiare e nel bere sopporta tutto, intendiamo dire che alla sua salute fa buon pro anche ciò ch'è malsano (come al malaticcio fanno male anche i cibi buoni); intendiamo ch'egli riesce a trovare sufficiente nutrimento anche dai cibi più poveri .

Così l'amore soprattutto, sempre presupponendo che l'amore si trova nel fondamento, è ciò che edifica. - «"L'amore crede tutto"», perché credere tutto è proprio questo: benché non si veda ed anzi si veda il contrario, presupporre che l'amore è presente nel fondamento: anche nel traviato, anche in chi è corrotto, nel più odioso. La diffidenza toglie precisamente le fondamenta col presupporre che l'amore non è presente, perciò la diffidenza non edifica. - «"L'amore spera tutto"»; ma sperare tutto è appunto, benché non si veda e benché si veda il contrario, presupporre che l'amore è presente nel fondamento e ch'esso si mostrerà certamente nel traviato, nel perverso e perfino in chi si è perduto. Ecco, il padre del Figliol Prodigo [Luca 15,11 s.s.] (n. 9) era forse l'unico che non pensava che il figlio fosse perduto, perché l'amore paterno sperava tutto. Il fratello seppe subito ch'egli era perduto senza speranza. Ma l'amore edifica e il padre riconquistò il figlio perduto, proprio perché egli - che sperava tutto - presupponeva che l'amore fosse presente nel fondamento. Nonostante il traviamiento del figlio, non ci fu nemmeno rottura da parte del padre (e la rottura è l'opposto dell'edificare): egli sperava tutto, perciò il figlio fu edificato in verità dal perdono paterno, proprio perché capì che l'amore paterno continuava, che non c'era stata nessuna rottura. «"L'amore sopporta tutto"»; [253] poiché sopportare tutto è presupporre che l'amore è presente nel fondamento. Quando diciamo che una madre sopporta tutti i capricci del bambino, intendiamo dire che come donna essa soffre con pazienza il male? No, intendiamo qualcosa d'altro: ch'essa, come madre, non cessa di ricordare che è un bambino e quindi di

presupporre che certamente il bambino l'ama e che (a suo tempo) il bambino lo mostrerà. Altrimenti diremmo senz'altro ch'è la sua pazienza che sopporta tutto e non che è l'amore. Poiché la pazienza sopporta tutto e tace, e se la madre sopporta così i capricci del bambino, diremmo allora che madre e bambino sarebbero diventati estranei? L'amore invece sopporta tutto, tace pazientemente ma con tutta tranquillità presuppone che l'amore è di certo presente nell'altro uomo . Così l'amore edifica. - «"L'amore non si gonfia, non ha fretta, non si irrita".» Non si gonfia con l'idea di dover creare l'amore in un altro uomo; non è irritato, frettoloso, impaziente, quasi senza speranza, affaccendato prima ad abbattere per poi ricostruire: no, esso presuppone sempre che l'amore è presente nel fondo. Perciò lo spettacolo assolutamente edificante è vedere l'amore edificare, uno spettacolo che edifica anche gli Angeli. Perciò sarebbe assolutamente la cosa più edificante se all'uomo riuscisse di parlare esattamente di come l'amore edifica. Ci sono molti spettacoli di amicizia e di beneficenza stupendi, impressionanti, entusiasmanti e affascinanti, molto convincenti, e così via: ma c'è un solo spettacolo edificante: vedere l'amore edificare. Perciò anche se tu hai visto nel mondo orrori e vergogne che desideri poter dimenticare, perché abbatterebbero il tuo coraggio e la tua fiducia così che ti renderebbero impossibile la vita e te la farebbero venire a schifo: basta che tu rifletta a come l'amore edifica e tu sarai edificato a vivere! Ci sono tanti diversi oggetti di cui parlare, ma c'è un solo oggetto edificante: il come l'amore edifica. Perciò, per quanto siano state amare le esperienze che ti son capitate, tali da farti desiderare di non essere mai nato, rifletti soltanto a come l'amore edifica, e tornerai ad essere edificato a parlarne! C'è un solo spettacolo edificante ed un solo oggetto edificante; però tutto si può dire e fare in modo edificante, poiché dappertutto dove c'è l'edificante c'è l'amore, e dappertutto dove c'è l'amore c'è l'edificante, ed appena è presente esso edifica .

"L'amore edifica presupponendo che l'amore è presente". Non hai sperimentato questo anche tu, mio uditor? Se comunque

qualche uomo ha parlato con te in tal modo o ha agito così con te che tu ti sei sentito veramente edificato, si è trattato di questo: tu sperimentavi vivamente com'egli presupponesse che in te c'era l'amore. Oh, come tu ti immagini che dovrebbe essere l'uomo che in verità ti potesse edificare? Non è vero che auspicheresti in lui penetrazione e abilità e doti di esperienza? Però tu non considerare che ciò sia il punto decisivo, bensì ch'egli sia un uomo veramente caro, cioè un uomo amoroso in verità. Tu credi quindi che per edificare è decisivo ed essenziale essere amoroso, ossia avere l'amore a tal punto che ci si possa abbandonare ad esso. Ma cos'è l'amore? L'amore è presupporre l'amore; aver amore è presupporre l'amore negli altri, essere amorosi è presupporre che gli altri sono amorosi. Cerchiamo di capirci. Le qualità che un uomo può avere devono essere o qualità che uno usa per sé, anche se ne fa uso verso gli altri; oppure qualità per gli altri .

La sapienza è una qualità che esiste per sé; il potere, le doti e l'abilità, eccetera sono parimenti proprietà che esistono per sé .

Essere saggi non significa presupporre che gli altri siano saggi: invece può essere molto saggio e vero che il saggio in verità ritenga ch'è ben lungi che tutti gli uomini siano saggi. Sì, perché «saggio» è una qualità che esiste per sé: niente impedisce di pensare che sia esistito o possa essere esistito un sapiente capace di dire ch'egli era convinto che tutti gli uomini erano una massa di sciocchi. [255] Il pensare ciò (di essere saggio - ed essere convinto che tutti gli altri sono sciocchi) non è una contraddizione. Nella realtà della vita una simile espressione potrebbe essere orgoglio; ma nel pensiero, solo come tale, non c'è contraddizione. Se invece uno pensasse ch'egli è amoroso ma nello stesso tempo ritenesse che tutti gli altri non sono amorosi, allora noi gli diremmo: no, stop (n. 10), qui c'è una contraddizione nello stesso pensiero, poiché essere amoroso è proprio pensare cioè presupporre che gli altri uomini sono amorosi. L'amore non è una proprietà ch'esiste per sé, ma una qualità con la quale e nella quale tu sei per gli altri. Nel linguaggio ordinario noi diciamo cioè computiamo le qualità di un uomo dicendo che egli è sapiente, intelligente, amoroso -

senz'avvertire la differenza che c'è fra l'ultima qualità e le prime. La sapienza, l'esperienza, l'intelligenza egli le ha per sé, anche se egli le mette a vantaggio degli altri; ma se è in verità amoroso, allora l'amore non è riservato a lui, nel senso di come egli ha la saggezza: poiché non è per sé ch'egli ha l'amore, come ha la saggezza, ma è proprietà del suo amore presupporre che gli altri hanno amore. Tu lo lodi come l'amoroso; tu pensi che ciò sia una qualità ch'egli ha; e così è; tu ti senti edificato da lui proprio perché è l'amoroso.

Ma tu non ti accorgi che la spiegazione è che il suo amore significa ch'egli presuppone l'amore in te, ed è proprio per questo che tu sei edificato, ed è con questo che l'amore è edificato in te. Se effettivamente un uomo potesse essere amoroso senza che questo significasse presupporre l'amore negli altri, allora neppure tu, in un senso più profondo, ti sentiresti edificato, per quanto sufficientemente quello fosse saggio, intelligente, abile, colto. Se fosse possibile che veramente egli fosse l'amoroso senza che questo comportasse in lui il presupporre l'amore negli altri, allora neppure tu ti fideresti completamente di lui, poiché la sufficienza con l'amoroso è proprio che anche quando tu diffidi di te stesso, [cioè dubiti] se in te c'è l'amore, [256] egli è amoroso abbastanza da presupporre; o piuttosto egli è l'amoroso che presuppone l'amore. - Ma tu esigevi che un uomo, per edificare in verità, dovesse essere amoroso in verità. E s'è visto ora cosa significa essere amoroso: presupporre l'amore negli altri. Così tu dici del tutto la stessa cosa che il discorso ha sviluppato .

Così la meditazione ritorna al suo principio. Edificare è presupporre l'amore; essere amoroso è presupporre l'amore; solo l'amore edifica .

Poiché edificare è costruire qualcosa dalle fondamenta: ma in senso spirituale il fondamento di tutto è l'amore. Nessun uomo è in grado di collocare nel cuore di un altro uomo il fondamento dell'amore, però l'amore è il fondamento, ed edificare si può soltanto sulle fondamenta, quindi si può edificare soltanto

presupponendo l'amore. Se togli l'amore, non c'è più nessuno che edifica e nessuno ch'è edificato .

NOTE

N. 1. L'osservazione, schiettamente esistenziale, può richiamare la dottrina aristotelica della connessione stretta fra la conoscenza intelligibile e l'esperienza sensibile ("De anima" 3. 8,432a 8) elaborata da san Tommaso con la teoria della «cogitativa» mediante la nozione di partecipazione (confronta C. FABRO, "Percezione e pensiero", Brescia 1962(2), p.p. 198 s.s., 216 s.s.) .

N. 2. Kierkegaard fa qui un'analisi ingegnosa del semantema danese "opbygge" ("opbygge", «costruire sopra», rende il significato spirituale del termine meglio del tedesco "er-bauen"), che non credo abbia il corrispondente nelle lingue neolatine. Per approssimazione si traduce il composto: "opbygge" con «edificare» e la radice "bygge" con «costruire». Anche le lingue neolatine riservano il termine «edificare» alla sfera del «sacro» .

N. 3. Diciamo infatti «scavare» un pozzo .

N. 4. E' il testo che dà il tema del Discorso 4 di questa seconda Serie . N. 5. Questo testo costituirà il tema di due "Discorsi edificanti", rispettivamente del 1849 (S.V. 11, 301 s.s.) e del 1851 (S.V. 12, 295 s.s., nostra trad. it. presso le Edizioni il Messaggero di S. Antonio, Padova 1982) .

N. 6. E' il tema dell'opera, come si vedrà, che ritorna nella conclusione di questa seconda Serie .

N. 7. "Nedrive": letter. «abbattere» .

N. 8. Confronta "Diario" 7[1] A 41, trad. it., n. 1162, t. 3, p. 176 (Kierkegaard cita nel testo originale tedesco: «... Der Neidige ist ein Martyrer aber des Teufels»). L'espressione è attribuita al predicatore agostiniano Abramo di Santa Chiara (1664-1709), che esercitò il suo ministero specialmente nelle chiese del suo Ordine . Kierkegaard ne possedeva le "Opere" (22 volumi. Confronta "S.K.s Bibliotek", n.n. 294-311, p. 39) e lo cita con stima, spec. nei

"Papirer" (confronta N. J. CAPPELORN, "Index", s.v., B.d. 14, p.p. 16 s.). Negativo è invece il giudizio della "Realencyklopadie für protestantische Theologie und Kirche", Leipzig 1896(3), B.d. 1, p.p. 110 s.s. .

N. 9. Il "Diario" contiene un progetto di tre Discorsi di evidente sapore autobiografico, in rapporto al vecchio padre e al fratello maggiore Pietro, soffiati di alto lirismo e profonda malinconia (10[2] A 325, trad. it., n. 2726 t. 7, p.p. 40 s.s.). La parabola lucana è brevemente ripresa, con riferimento a Cristo, nel 1850 (10^] A 214; trad. it., n. 3044, t. 8, p. 44) .

N. 10. Così nel testo .

2. L'AMORE CREDE TUTTO E PERCIÒ' NON RESTA MAI INGANNATO

1 Corinzi 13,7: "L'amore crede tutto".

Così allora rimangono la fede, la speranza e l'amore, queste tre; ma la più grande fra esse è l'amore, che è anche perciò il fondamento di tutto, è prima di tutto e rimane anche quando tutto il resto è abolito. L'amore è quindi «il più grande» fra queste; ma colui che nel senso della professione (e che c'è di più perfetto da mettergli in confronto se non la fede e la speranza!) è il più grande, può anche assumersi - se così posso dire - il lavoro delle due subordinate e renderlo perciò più perfetto. Nel mondo alle volte può accadere che qualcuno possa essere il primo in onore senza essere il primo in perfezione, ma questo dipende dall'imperfezione del mondo. In verità la regola è che il più grande possa fare ciò che possono fare gli inferiori, e questo vale in verità dell'amore: esso può assumersi gli atti della fede e dell'amore e renderli anzi più perfetti. Su questo ora vogliamo riflettere cioè meditare.

Vogliamo anzitutto riflettere come va inteso: «l'amore crede tutto», [258] e poi come l'amoroso, proprio col credere tutto, può essere garantito contro ogni inganno; poiché, in verità, non ognuno che crede tutto è perciò l'amoroso, e non ognuno che crede tutto è perciò assicurato contro ogni inganno - neppure la fede, se essa vuole credere tutto. E potrebbe sembrare che sia un bene, un vantaggio, per l'amore essere al sicuro da ogni inganno, così che a questa nostra meditazione non convenga avere per oggetto gli atti dell'amore - ma le cose non stanno così. Essere al

sicuro da ogni inganno è un atto, un compito del tutto sinonimo del credere tutto, così che si può dire assolutamente altrettanto bene che l'amore vede tutto e ch'esso non rimane mai ingannato, poiché le due cose s'identificano: non è, come di solito, che l'agire è una cosa e la prudenza, che sta all'erta per non essere ingannata, è un'altra cosa, poiché amare in modo da non essere mai ingannato è nel senso e nel linguaggio della prudenza il colmo della stupidità e della cretinaggine, un vero scandalo per la prudenza mondana - e da questo si riconosce che quest'amore appartiene essenzialmente al Cristianesimo .

"L'amore crede tutto". - La leggerezza, l'inesperienza, l'ingenuità credono tutto ciò che si dice; la vanità, l'arroganza e l'autocompiacenza accettano tutte le adulazioni; l'invidia, la malignità, la perversione credono che tutto è male: la diffidenza non crede niente e l'esperienza può insegnare ch'è molto saggio non credere a tutto - ma l'amore crede a tutto .

Quindi la diffidenza non crede a nulla: essa si comporta esattamente al contrario dell'amore. In generale la diffidenza non è vista di buon occhio dagli uomini, ma da questo non segue affatto che per essere coerenti si debba aborreire assolutamente ogni diffidenza e neppure lodare assolutamente l'amore che crede tutto. Chissà, forse (strano però!) si cercherà un accordo, quindi un accordo di disaccordo, fra la diffidenza che - un po' amorosa - crede tutto, [259] e l'amore che un po' diffidente - ha qualche sospetto. Sì, se si vuole esporre esattamente l'acuto segreto della diffidenza, allestire nella sua sovrumana grandezza lo spettacolo illusorio della prudenza, dell'astuzia, della furberia, parecchi cadrebbero nella trappola e forse qualcuno vorrebbe pensare d'essere stato lui a fare la scoperta - orgoglioso della sua scoperta! Al contrario l'amore, che crede tutto, come spesso accade al bene, ha un aspetto così dimesso che molti neppure osano confessare di poter aspirare a tanta semplicità .

Cosa è infatti il segreto sottile della diffidenza? E' l'abuso del sapere, un abuso che senz'altro in quattro e quattr'otto vuol far dipendere dall'"ergo" il consenso a ciò che il sapere giudica vero e

che diventa tutt'altra cosa quando, viceversa, si crede in forza di ciò ch'è altrettanto impossibile perché non si crede in forza del sapere. Ciò che la diffidenza dice od espone è in fondo soltanto sapere; il segreto e la falsità stanno in questo, che ora senz'altro si trasforma il sapere in fede: come se questo fosse nulla, come se fosse qualcosa che non occorre neppure rivelare: «Poiché ognuno ha lo stesso sapere, deve "necessariamente" tirare le stesse conclusioni» .

Si suppone quindi con assoluta certezza che una volta ch'è dato il sapere, sono anche date le conclusioni. L'imbroglio sta in questo, che la diffidenza (poiché l'apparenza e la falsità sono l'effetto del sapere) è "in forza" della superstizione, la quale nel diffidente conclude, ammette, vede ciò ch'essa conclude, ammette, crede: mentre "dallo" stesso sapere, "in forza" della fede, si può concludere, ammettere, credere esattamente il contrario. La diffidenza dice: «L'inganno può assolutamente correre parallelo alla verità, e la falsità all'onore: non c'è assolutamente nessun segno che faccia conoscere ciò ch'è vero, onorevole, onesto. Così anche per l'onore; l'ipocrisia e l'astuzia, la malizia e la seduzione nell'ingannare possono correre parallele all'amore, possono assomigliare al vero amore, [260] così che non c'è nessun segno distintivo assolutamente certo dell'amore, ossia in ogni espressione del vero amore resta possibile l'inganno dello scambio». E così è anche e così dev'essere .

Proprio perché l'esistenza deve provare «te», il «tuo» amore, ossia se in te c'è l'amore, proprio per questo mediante l'intelligenza ti propone la verità e l'inganno nell'equilibrio scambievole di opposte possibilità affinché - dato che ora sei «tu» che giudichi, dato che sei tu che, giudicando, scegli - possa diventare manifesto ciò che abita in te. Ahimè, molti pensano che il giudizio sia qualcosa che li aspetta al di là della tomba, ed è anche così: ma si dimentica che il giudizio è anche molto più vicino, che accade in ogni momento, perché l'esistenza ti giudica in ogni momento della tua vita, perché vivere è giudicare se stesso, diventare manifesti. Proprio per questo l'esistenza dev'essere

organizzata in modo che la sicurezza del sapere ti trattenga dal manifestare te stesso nel giudicarti o nel modo di giudicarti. Quando l'inganno e la verità stanno fra loro in equilibrio di possibilità opposte, allora si pone la decisione: stai ora per la diffidenza o per l'amore? Infatti, ecco che qualcuno potrebbe dire: «Anche ciò che sembra il sentimento più puro, potrebbe essere un inganno» - è possibile, potrebbe essere possibile: «"ergo", io scelgo la diffidenza, ossia di credere a nulla», cioè costui rende manifesta la sua diffidenza. Capovolgiamo la situazione: se la verità e la falsità corrono assolutamente parallele, sarebbe quindi possibile che anche la condotta che si mostra più bassa sia puro amore - ora sì, è possibile, dev'essere possibile: "ergo", l'amoroso sceglie di credere tutto, cioè egli rende il suo amore manifesto. Le teste confuse pensano certamente che l'esistenza è un elemento abbastanza oscuro: ohibò, il mare non è così trasparente! Perciò se qualcuno vuol dimostrare che non si può credere nulla a causa della possibilità dell'inganno, allora io posso dimostrare che si deve credere tutto - a causa della possibilità dell'inganno. Se qualcuno pensa che non si può credere neppure all'uomo migliore perché è possibile ch'egli sia un imbrogliatore, [261] allora si può anche dire viceversa che anche all'uomo peggiore tu puoi attribuire il bene, perché è possibile che la sua cattiveria sia un'apparenza. L'amore è diametralmente opposto alla sfiducia ed è tuttavia iniziato allo stesso sapere; nel sapere noi non siamo, per così dire, separati gli uni dagli altri (il sapere è in senso infinito l'indifferente); solo nella conclusione e nella decisione, nella "fede" (credere tutto, credere nulla), noi siamo opposti gli uni agli altri. Infatti, se l'amore crede tutto, allora non è affatto nello stesso senso che la leggerezza, l'inesperienza, l'ingenuità, a causa dell'ignoranza e dell'inevidenza, credono tutto. No, l'amore, malgrado qualcuno, sa tutto ciò che sa la diffidenza, ma senza essere diffidente; sa ciò che sa l'esperienza, ma nello stesso tempo sa che ciò che si chiama esperienza non è in fondo che un pastrocchio di diffidenza e di amore.

«Quante cose segrete non possono abitare in un uomo, ossia quanto non vi si può nascondere! Quant'è astuta l'interiorità segreta (n. 1) nel nascondersi e nell'ingannare, ossia nel sottrarsi agli altri: quasi preferirebbe che nessuno sospettasse la sua esistenza, temendo come una sventura di essere vista, temendo come la morte di diventare completamente manifesta! Non è forse così che mai un uomo comprende completamente l'altro; ma se lo comprendesse completamente, resterebbe sempre possibile che la cosa più indubitabile sia suscettibile di una tutt'altra spiegazione, e tale, si noti bene, come fosse quella vera: un'ipotesi può benissimo spiegare una quantità di casi, così da convalidare la sua verità, e tuttavia rivelarsi non vera appena sopraggiunge un caso ch'essa non può spiegare - ed è anche possibile che questa piccola più precisa determinazione venga proprio all'ultimo momento (n. 2). Perciò tutti questi ricercatori tranquilli e spiritualmente spassionati, che assumono il compito di far progredire la conoscenza dell'infima struttura delle cose, costoro devono pronunciarsi con infinita cautela. Anzi sarebbe quasi meglio che si astenessero per avere, [262] col progresso della scienza, un'idea più evoluta di quel mondo misterioso e segreto, ed anche perché, come ricercatori, hanno imparato a dominare le loro passioni. Solo uomini superficiali, impetuosi, passionali, che non conoscono se stessi e naturalmente a causa di questo non conoscono neppure gli altri, giudicano alla svelta. Così non si comporta mai un vero uomo di genio e di scienza. Un giovane inesperto, che forse non ha mai montato un cavallo, salta sopra al primo cavallo che gli capita, ma un cavallerizzo di forza erculeo e di provata esperienza - tu devi vedere con quanta attenzione osserva il cavallo da cavalcare per la prima volta, con quale attenzione dubbiosa lo osserva arrischiandosi appena a montarlo, ma prima lo fa correre un tratto per esplorare il suo carattere; e d'altra parte egli continua a provarlo, senza stancarsi, mentre l'inesperto l'ha già lasciato. L'inesperto, che non conosce i cavalli, pensa: "Un cavallo è uguale all'altro - 'ergo', io li conosco tutti..."; mentre il cavallerizzo ha una concezione evoluta della grande differenza che ci può essere,

come si possa sbagliare nei modi più diversi e più opposti nel trattare un cavallo e quanto siano incerti tutti i segni esteriori, poiché ogni cavallo è diverso. Ed ora la differenza fra uomo e uomo! Quant'è infinita! Se non fosse così, l'uomo sarebbe sottovalutato, poiché la superiorità dell'uomo sull'animale non è soltanto, come troppo spesso si dice, l'umano generale, ma insieme - ciò che troppo spesso si dimentica - sta nel fatto che ogni Singolo è all'interno del genere una differenza, ossia una proprietà essenziale (n. 3). E questo vantaggio è in fondo il vantaggio umano, il primo vantaggio del genere umano sulle specie animali. Se non fosse così, cioè che un uomo onesto, giusto, stimato, religioso non possa nelle stesse circostanze fare esattamente l'opposto di ciò che fa un altro ch'è come lui onesto, giusto stimato, religioso: allora il rapporto a Dio non esisterebbe in modo essenziale, non nel suo significato più profondo. Se si potesse con assoluta verità giudicare ogni uomo con lo stesso metro, [263] allora il rapporto a Dio sarebbe essenzialmente abolito. Tutto sarebbe rivolto verso l'esterno, si esaurirebbe completamente, come nel paganesimo, nella vita dello Stato e della società: il vivere diventerebbe molto facile ma anche molto vuoto, poiché non ci sarebbero né sforzo né autoapprofondimento, né possibile né necessario, quello sforzo che il rapporto a Dio sviluppa in un uomo specialmente nello scontro più arduo dell'incomprensione infinita.» Puoi tu dirmi chi ha detto questo? No, è impossibile; è un discorso completamente ambiguo: tanto l'uomo più diffidente quanto il più amabile possono, per quel che sanno, averlo detto benissimo. Nessun uomo l'ha detto, poiché non ha un timbro umano; è una consonanza che diventa discorso umano solo nell'ispirazione che diversifica la personalità che parla accentuando il tono. E' un sapere, e come tale è impersonale e dev'essere comunicato in modo impersonale. Il sapere colloca tutto in possibilità, ed in quanto è nella possibilità è fuori della realtà dell'esistenza (n. 4): è anzitutto con un "ergo", con "la fede", che il Singolo comincia la sua vita. Ma i più non si accorgono che in questo o quel modo, ad

ogni minuto che vivono, vivono in virtù di un "ergo", di una fede - questa è la negligenza con cui vivono. Nel sapere non c'è nessuna decisione; la decisione, la costituzione della personalità, il carattere compaiono nell'"ergo", nella fede. Il sapere è l'arte infinita dell'ambiguità, ossia l'ambiguità infinita la quale, al suo culmine, non fa che equilibrare possibilità opposte. Poter fare questo è conoscere, e solo colui che sa comunicare possibilità fra loro opposte che si equilibrano, solo costui comunica il sapere .

Comunicare il sapere nella decisione e la decisione nel sapere è assurdo, come certamente in questi tempi è diventato - sì, è e rimane tale, ma in questi tempi è diventato il profondo autentico della profondità autentica del pensiero profondo! (n. 5). Il sapere non è diffidenza, perché il sapere è infinitamente uguale, è l'uguaglianza infinita in equilibrio. Il sapere non è amore, perché il sapere è infinitamente uguale, è l'uguaglianza infinita in equilibrio. Il diffidente e l'amoroso hanno il sapere in comune: ma né il diffidente, né l'amoroso sono quel che sono per questo sapere. Quando poi il sapere ha messo in un uomo le opposte possibilità in equilibrio ed egli deve e vuole giudicare, allora si vede a cosa crede e chi egli sia, se diffidente o amoroso. Solo le teste confuse e le mezze tacche presumono di giudicare un amoroso in forza del sapere. Questo dipende dal fatto ch'essi non sanno cos'è il sapere, costoro non si sono mai impegnati a sviluppare l'infinito indifferente senso per le possibilità, ossia l'arte infinita dell'ambiguità di concepire le possibilità e di metterle in equilibrio ossia di fondare la trasparenza. Ed in una specie di esaltazione decidono a chiacchiere o con la passione la preferenza per una certa specie di possibilità: basta appena un poco perché costoro si mettano a giudicare: e chiamano questo un giudicare in virtù del sapere e pensano a questo modo, soddisfatti di se stessi, di "credere-in-forza" del sapere (pura contraddizione quella di trovarsi al sicuro dall'errore - ciò che dev'essere riservato alla fede: una nuova contraddizione) . E' molto comune sentire dagli uomini esprimere un gran timore di sbagliarsi nel giudicare. Ma quando tu ascolti con più diligenza quel ch'essi dicono: ahimè, spesso non

è che un deplorabile malinteso questo timore pieno di serietà! Ecco quel semplice Saggio dell'antichità (n. 6). Egli divenne ciò che divenne - certo, non era un pezzo grosso, non era un grosso finanziere, non un burocrate di grado elevato, in questo ch'è il migliore dei mondi: povero, schernito, sputacchiato, accusato, condannato egli divenne quel nobile semplice Saggio, perciò raro, pressappoco l'unico che realmente faceva differenza fra ciò che capiva e ciò che non capiva, e lo divenne proprio perché «temeva più di tutto l'essere in errore» (n. 7). Chissà che non sia a questa elevatezza, a quest'equilibrio dell'elevatezza che gli uomini pensano quando temono di errare nel giudicare? Forse .

Ma potrebbe anche darsi che il timore alle volte non sia che qualcosa di unilaterale. Noi uomini abbiamo un timore naturale di sbagliare - allorché giudichiamo troppo bene un uomo. Invece forse non si ha paura dell'errore di giudicarlo troppo male; comunque, la paura in questo caso è molto minore. Ma se noi non temiamo più di tutto di essere in errore, ecco che siamo in errore se abbiamo un timore unilaterale soltanto per una certa specie di errori. Ciò che ferisce la nostra vanità e il nostro orgoglio è di aver giudicato troppo buono il furbo, di avergli stupidamente creduto - e questa non è che ostilità fra due astuzie. Ci si arrabbia con se stessi, oppure (sì, è così che noi diciamo, ossia che serve a ben poco, o piuttosto è un inganno impiegare nell'esposizione edificante espressioni più solenni ma stravaganti) si trova «così ingiurioso» l'essersi comportati da sciocchi. Ma non dovrebbe essere altrettanto ingiurioso, per parlare con pari mitezza, l'aver creduto al male, oppure, per diffidenza, il non aver creduto al bene, là dove esso pur c'era? Forse nell'eternità questo non sarà più che - «ingiurioso»? Ricorriamo soltanto alle espressioni che di solito si usano nel mondo e che si confanno bene in connessione con l'eternità! Ma qui nel mondo non è «ingiurioso» pensare (n. 8) male di un brav'uomo; è una superiorità che ci aiuta a risolvere il problema del bene in modo elegante; ma «ingiurioso» è credere buono un uomo cattivo, perciò ci si mette al sicuro - poiché si

teme tanto di essere in errore. L'amoroso invece teme in verità di essere in errore, perciò crede tutto .

Il mondo tenta in molti modi, fra l'altro dando a vedere che dovrebbe essere una cretinata, una stupidità, credere "amorosamente" tutto. Ma questo è un errore. Con una riga si cancella l'amore (ahimè, invece di sottolinearlo!) e poi si accentua il lato sciocco: credere tutto, invece di rilevare che è «"l'amore"» che crede tutto. In verità non è il sapere che macchia l'uomo, niente affatto; il sapere è come la semplice trasparenza, proprio quand'è più perfetta e pura, come la perfezione dell'acqua è di non avere nessun gusto. Per il ministro della giustizia non c'è nessuna vergogna se è al corrente, meglio del criminale, di tutti i trucchi della delinquenza. [266] No, il sapere non macchia un uomo, è la diffidenza che macchia il sapere dell'uomo, come l'amore lo purifica .

Quando si tratta di giudicare un altro uomo, il sapere al massimo porta all'equilibrio scambievole le possibilità opposte - è con questo che appare la differenza in ciò che si deve concludere. Infatti la Scrittura mette in guardia dal giudicare e aggiunge: «... e non sarete giudicati» [Matteo 7, 1]. Alle volte però sembra che si possa giudicare senza essere giudicati. Ma non è questo il caso. Nello stesso istante in cui tu giudichi o critichi un altro uomo, giudichi te stesso; poiché giudicare un altro è in ultima istanza giudicare se stesso, ossia anche diventare manifesto. Tu forse non ti rendi conto, sfugge alla tua attenzione quanto è seria l'esistenza, com'essa mostrandoti tutti questi uomini ti dà l'occasione di giudicare, così che tu scoppi di felicità perché ti trovi fra coloro che senza merito sono stati favoriti; che non sono nessuno e che perciò, senza grattacapi di nessun genere, hanno il comodo compito di giudicare gli altri: e poi c'è l'esistenza, la quale è costosa e severa abbastanza perché tu debba considerarti nessuno, e l'esistenza ti giudica. Quanto cauto non sarebbe un uomo nel giudicare se si rendesse conto cos'è il giudicare: come andrebbe con i piedi di piombo! Con quale cura non andrebbe in cerca anche della minima cosa per prenderla in considerazione nel

giudicare - se sapesse cosa significa giudicare!: un'occasione per essere intrappolati! Col sapere appunto quando l'arte si esercita in modo perfetto tu arrivi solo all'equilibrio: ma la conclusione si rivolta contro colui che fa il giudizio e rende manifesto ch'egli è l'amoroso, poiché conclude: "ergo" io credo a tutto .

Invece la diffidenza (naturalmente non per il suo sapere, che è l'indifferenza infinita, ma per se stessa, per la sua "incredulità") ha la predilezione per il male. Il non credere assolutamente nulla è esattamente il limite dove comincia a credere al male; il bene infatti è l'oggetto della fede, e perciò la diffidenza che non crede a nulla comincia col credere al male. Il non credere assolutamente nulla è l'inizio per "essere" cattivi; [267] mostra che non si ha in sé nulla di buono: perché la fede è precisamente il bene nell'uomo, la fede non viene con il molto sapere e neppure viene a mancare perché il sapere è poco. La diffidenza non può tenere il sapere in equilibrio, essa infanga il suo sapere e si avvicina perciò all'invidia, alla malignità, alla perversione che crede che tutto sia male. Ma che dire ora di un uomo ch'è così zelante nel giudicare e nello scaraventare la sua stizza, il suo malanimo fetente o impotente sopra gli altri, senza conoscere esattamente che cosa giudica? Cosa mai nell'eternità scoprirà costui? sarà costretto a confessare che la persona da lui giudicata non solo era da scusare, ma ch'era l'uomo più nobile, più disinteressato, più generoso? Si è detto che, una volta entrati nell'eternità (ahimè, speriamo di non esserne esclusi!), constateremo con sorpresa l'assenza dell'uno o dell'altro che ci saremmo aspettati di trovare. Ma chissà se non ci dovremo anche meravigliare di vedere qualcuno che ritenevamo senz'altro messo alla porta e che invece è migliore proprio rispetto a quel lato che sembrava dovesse escluderlo! Con meraviglia e gioia vedremo ch'egli aveva ragione e ch'egli non ha sbagliato credendo troppo - e il credere al bene è in sé una felicità . Credere con amore al bene non è, allora, certamente un errore, quindi per questo non si sbaglia .

Il non "credere" nulla per diffidenza (ciò ch'è ben diverso dal "sapere" come le opposte possibilità stanno fra loro in equilibrio) e

il "credere" tutto per amore non sono quindi una conoscenza e neppure la conclusione di una conoscenza, ma una scelta che entra in gioco proprio quando il sapere ha posto in equilibrio scambievolmente le possibilità opposte ed in questa scelta, che si presenta certamente nella figura di un giudizio sugli altri, diventa manifesto chi è che giudica. Il fatto che la leggerezza, l'inesperienza, la grulleria credono che tutto è una conoscenza sciocca: "amorosamente credere" tutto è una scelta in forza dell'amore. Invece di fare come la diffidenza, che usa il proprio acume per confermarsi nel non credere in niente, l'amore usa il suo acume per scoprire la stessa cosa, [268] cioè che l'inganno e la verità sono ugualmente diffusi; ed ora esso conclude - in forza della fede, che ha in se stesso: "ergo", io credo tutto . "L'amore crede tutto - e non è mai ingannato". Strano! Non credere a nulla per non essere mai ingannati: questo si capisce. Infatti, come si potrebbe ingannare chi non crede a niente? Ma credere a tutto e darsi così in pasto a tutti gli imbrogli e gli imbroglianti, e proprio con questo garantirsi infinitamente contro ogni imbroglio: questo è strano. Eppure, non si è forse traditi dagli altri, e quel ch'è peggio proprio da se stessi col non credere nulla, traditi dalla perdita del sommo Bene, della beatitudine della dedizione e dell'amore? No, c'è soltanto una via per garantirsi di non essere mai ingannati, quella di amorosamente credere tutto .

Mettiamo la questione in un altro modo: può un uomo ingannare Dio? No; rispetto a Dio un uomo può ingannare soltanto se stesso, poiché il rapporto a Dio è il Bene supremo, in modo che colui che inganna Dio orrendamente inganna se stesso. Oppure pensiamo al rapporto fra uomo e uomo. Può un bambino ingannare i genitori? No, il bambino inganna se stesso; è soltanto un'apparenza (quindi un inganno!), un effetto di miopia che al bambino, e prima di lui a chi capisce di meno del bambino, sembri che sia il bambino a ingannare i genitori! Ahimè, è il povero bambino invece che inganna se stesso. Si può ragionevolmente pensare che i genitori, in confronto al bambino, abbiano una superiorità reale di saggezza e intelligenza e perciò anche una

superiorità nell'amore al bambino, il quale solo scioccamente ama se stesso: ingannare i genitori sarebbe la disgrazia più grande che potrebbe capitare al bambino, la più grande se ciò fosse per colpa sua. In verità non sono i genitori ad essere ingannati, bensì il bambino; ed è solo un'apparenza (un inganno appunto!) che sia stato il bambino a ingannare i genitori. In senso "infantile e sciocco sembra" che sia stato il bambino a ingannare i genitori; "ma non è vero", [269] perché questo era soltanto un suo pensiero «sciocco e puerile» .

D'altra parte sarebbe uno spettacolo deplorabile e ripugnante vedere un padre o una madre in uno stato di abbattimento, amareggiati dall'idea che il bambino abbia voluto ingannarli. Una simile situazione fra i genitori e il bambino è certamente deplorabile, anzi quasi pazzesca: sarebbe come se i genitori, per punire il bambino, si mettessero a fare la lotta con lui, in modo che i loro colpi non provassero la superiorità della loro dignità, l'elevatezza, la superiorità dell'autorità, ma soltanto la superiorità fisica! Quindi la vera superiorità non può mai essere ingannata, perché essa rimane sempre fedele a se stessa. Ma il vero amore è assolutamente superiore a tutto ciò che non è amore, quindi ad ogni inganno: di conseguenza esso non può mai essere ingannato se resta fedele a se stesso credendo tutto, ossia se continua ad essere così il vero amore .

Questo si vede facilmente. La difficoltà è perciò un'altra, ossia che c'è tutto un mondo di gente di livello inferiore che non ha neppure il sospetto di cos'è il vero amore, dell'amore in sé e per sé e della sua beatitudine in se stessa. La difficoltà è che una gran massa di uomini si lascia imprigionare in un modo di pensare inferiore, dove l'inganno e l'essere ingannati significa esattamente l'opposto di ciò che questo significa "nell'idea infinita dell'amore. Nel mondo l'essere ingannati significa soltanto e unicamente non essere amati, quindi essere trascinati ad abbandonare l'amore in sé e per sé e quindi a perdere la sua beatitudine in se stessa". Infatti, in senso infinito non è possibile che un inganno: l'autoinganno; in senso infinito non si devono temere coloro che possono uccidere il

corpo [Matteo 10,28]: essere uccisi non è, in senso infinito, pericolo alcuno e neppure una specie di inganno. Il mondo parla di qualche pericolo. E questo è di nuovo difficile a capire. Il difficile è assolvere il compito, ottenere l'idea vera dell'amore o, più esattamente, diventare il vero amore; poiché è proprio credendo tutto che ci si difende dagli inganni, che si lotta per conservarsi nel vero amore. Ma l'illusione dei sensi vuole sempre imporsi, pressappoco come l'illusione che il sole si muova, benché si sappia che è la terra . C'è quindi una concezione inferiore dell'amore, un amore inferiore, che non ha nessuna idea dell'amore in sé e per sé. Questa considera l'amare come un'esigenza (l'esigenza della reciprocità), e l'essere amato (la reciprocità) come un bene terreno, temporale - ahimè, eppure come la beatitudine suprema! Certamente, quindi è così, l'imbroglione deve tenere cattedra, del tutto come nel mondo della finanza. Si spende il proprio danaro per acquistare questa o quella comodità: si è speso il danaro, ma non si è ottenuta la comodità, e così si viene buggerati. Si traffica con l'amore, si dà il proprio amore per avere il ricambio: ecco, e così si è ingannati. L'inganno consiste quindi in questo, che l'imbroglione ha guadagnato l'amore dell'ingannato e costui forse non poteva non amarlo, poiché egli era amoroso al punto che non poteva amare che un sol uomo, e questo unico uomo era l'imbroglione! Non è compito di questa nostra considerazione negare che l'amoroso è stato ingannato, né che l'imbroglione non era uno sporco imbroglione, bensì negare che questo amoroso sia il vero amoroso. Infatti colui che è così straordinariamente amoroso da poter amare soltanto un uomo, costui non è il vero amoroso, ma soltanto un innamorato; ed un innamorato è un egoista, come già si è mostrato .

Nessuno ha mai voluto negare che si possa ingannare un egoista. Come dappertutto, anche qui c'è qualcosa di molto profondo nell'esistenza .

Spesso si sente lamentarsi con «alti lai» di essere stati ingannati in amore. Il protestatore vuole appunto dimostrare quale amoroso raro egli è, ed a sua volta quale pezzo di furfante è ed è stato

l'imbroglione: e dimostra questo garantendo per suo conto ch'egli può e potrebbe amare un uomo soltanto. Costui non s'accorge che quanto più egli protesta, tanto più mette in evidenza di essere e di essere stato un egoista ed è perciò esatto ch'egli ama un solo uomo (poiché il vero amore ama tutti e senza esigere il contraccambio) e perciò è giusto che sia ingannato, ciò che al vero amoroso non accade . Questo vuol dire che chiunque afferma con piglio risoluto e deciso di essere stato ingannato in amore al punto di aver perso il meglio, per non dire tutto, costui non fa che proclamarsi un egoista - poiché il meglio è l'amore in e per se stesso, ed esso si può sempre conservare se uno vuole essere il vero amoroso. Quindi chiunque vuole avere una concezione più bassa questa dell'inganno - di ciò ch'è l'amore, costui sta all'erta per non essere ingannato; egli va a scuola dagli esperti di finanza o dai grandi affaristi per conoscere quali precauzioni deve usare contro gli imbroglioni. Ahimè, e nonostante tutte queste precauzioni, ed anche se queste riuscissero a garantire da ogni inganno, costui, e tutti quelli che la pensano come lui, sono però essenzialmente ingannati perché la loro vita è sprofondata nel mondo, in quel mondo dove tutti sono essenzialmente ingannati - sia che uno si lagni contro un altro di essere stato ingannato, sia che l'altro si vanti di non essere stato mai ingannato. La differenza non è più grande di quanto avvenga in un manicomio, dove un matto vuole convincere ch'egli non è matto come gli altri, mentre la realtà è che tutti sono matti .

La concezione più bassa, e l'illusione che visita gli uomini in onore ed a servizio dell'illusione stessa, è la tentazione; la difficoltà è nel difendersi da essa proprio con l'azione: è abbastanza facile infatti in un'ora silenziosa vedere che il vero amoroso, che crede tutto, non può essere ingannato. «Ma è però un'offesa l'essere ingannati!» [272] Se tu per tuo conto fossi il vero amoroso che crede tutto, vedresti facilmente che ciò è impossibile, vedresti che tu non sei stato ingannato. Ma non è un'offesa venire a sapere di essere stato ingannato? No. «E' però offensivo che possa sembrare così agli altri.» Ecco, qui c'è l'autoinganno. Sapere

per conto proprio di essere stato ingannato e trovare offensivo l'essere stato ingannato, questo cos'è? Questo si chiama vanità ovvero, ciò ch'è lo stesso, è non essere completamente il vero amoroso. Ahimè, se la vanità potesse impadronirsi del vero amoroso, egli cadrebbe certamente nella trappola, la quale gli toglierebbe il vero amore precipitandolo nel basso mondo della meschinità e della trivialità dove s'inganna e si è ingannati: vanitosi se si può ingannare, offesi quando si è ingannati e perciò vanitosi se ci si può cavarsela (n. 9). Quando vediamo il vero amoroso ingannato dal più furbo, dall'astuto, dall'ipocrita, noi alle volte ci arrabbiamo perché non vediamo nella realtà la punizione corrispondente: quindi perché scivoliamo in una concezione inferiore, quindi perché - stolti e distratti - dimentichiamo che il vero amoroso non può essere ingannato. Noi diciamo giustamente: guai a chi lascia un cieco cadere nella fossa; è giusto esigere qui un'adeguata punizione nella realtà, perché un cieco può ingannarsi e la cecità non garantisce contro ogni inganno; ma il vero amoroso, che crede tutto, non lo può ingannare. Infatti il vero amoroso può sapere, e in un certo senso molto bene, se qualcuno l'inganna, ma non lo vuole credere, ossia col credere tutto egli si conserva nell'amore e così non è ingannato - quindi qui si vede un esempio di quanto sia stupido e insensato lo sforzo di dimostrare che il sapere è superiore al credere. Infatti ciò che garantisce l'amoroso dall'essere ingannato, mentre in un certo senso sa di essere ingannato, è il credere tutto .

Il vero amoroso, che crede tutto, non può essere ingannato perché "ingannarlo è ingannare se stesso". Infatti, cos'è il Bene supremo e la prima beatitudine? Certamente questo: amare in verità, e, subito dopo, questo: essere amati in verità. Ma, quand'è così, è impossibile ingannare l'amoroso proprio perché col credere tutto egli rimane nell'amore. Se fosse possibile ingannare qualcuno nel campo finanziario, ma in modo che l'ingannato conservasse intatti i suoi denari, sarebbe costui ingannato? Ma è proprio questo il nostro caso .

L'imbroglione diventa spregevole col suo tentativo, e l'amoroso si conserva nell'amore, resta quindi, nell'amore, in possesso del Bene supremo e della massima beatitudine: quindi egli non è davvero ingannato. L'imbroglione invece imbrogliava se stesso. Egli non ama e perciò ha già ingannato se stesso riguardo al Bene supremo e alla massima beatitudine. In ultimo passiamo a considerare l'essere amato da colui che ama in verità, altrimenti l'essere amato potrebbe diventare una grande disgrazia. Ma l'imbroglione è ancora una volta pronto a ingannare se stesso, sia perché non ne trae alcun vantaggio, sia perché se gli riuscirà l'inganno - quando il suo inganno fosse scoperto - sprecherebbe l'amore di un altro uomo, renderebbe l'amoroso infelice perché ha cessato in verità di amare, invece di credere tutto col rimanere nell'amore, assicurato contro l'inganno . Cerchiamo ancora una volta di vedere meglio la brutta figura che fa l'imbroglione a confronto del vero amoroso, poiché se si parla molto di seduzioni e di seduttori,

d'imbrogli e d'imbroglioni, molto raramente ci si rappresenta l'amoroso vero. Dunque, ecco qui un furbo, un imbroglione, un ipocrita; voglio divertirmi a dotarlo di tutti i segreti dell'imbroglione, di tutte le doti della seduzione. E ora che farà? Cercherà d'ingannare l'amoroso, egli (poiché sa benissimo, nonostante la sua perversione, quale grande bene è l'essere amato) cercherà con l'astuzia di farsi amare. Ma a che scopo tutti questi accorgimenti, questo spreco del tutto superfluo d'astuzia e d'intrighi? [274] Egli vuole ingannare il vero amoroso, ma il vero amoroso ama tutti: così l'imbroglione può, nel modo più semplice, riuscire ad essere amato. Sì, se si trattasse di un innamorato (di un egoista), l'inganno avrebbe qualche senso poiché l'innamorato non può amare che uno solo; ed ora si tratta dunque, se è possibile con l'astuzia e l'accortezza dell'imbroglione, di essere quest'unico. Ma nel caso del vero amoroso l'inganno non ha senso fin da principio . L'imbroglione invece fin da principio si trova nella situazione più miserabile. Andiamo avanti. Naturalmente, se egli riesce a farsi amare, naturalmente, certo l'imbroglione pensa e deve

naturalmente pensare che questo sia il frutto della sua astuzia e meschinità e del suo artificio: povero imbrogliatore, non si accorge di aver a che fare con il vero amoroso che lo ama, perché il vero amoroso ama tutti .

Bell'imbroglio in cui ora si trova l'imbrogliatore, imbrogliato dall'imbroglio che non gli è riuscito! Ma dove sta allora l'imbroglio? Naturalmente l'imbroglio dovrebbe essere nel fatto ch'egli, mentre l'amoroso lo ama, oltre a godere di questo bene di essere amato, con fierezza, orgoglio e scherno si gode la soddisfazione di non ricambiare l'amore. Naturalmente gli sfugge del tutto (come potrebbe venire in mente ad un imbrogliatore che esista il vero amore!) ch'egli ha a che fare con il vero amoroso, che ama senza esigere alcun ricambio, che pone proprio l'amore e la sua beatitudine nel non esigere nessun ricambio. L'imbrogliatore quindi è riuscito a farsi amare dall'amoroso - ma è proprio questo che l'amoroso fa infinitamente volentieri; l'imbrogliatore ha probabilmente creduto di averlo ingannato non riamandolo - ma per il vero amoroso il ricambio è una macchia, una degradazione: amare è la suprema beatitudine senza la paga del ricambio. Chi è allora l'ingannato? di quale inganno si parla? [275] L'imbrogliatore parla a ruota libera e neppure lui sa di che cosa parla, come quell'uomo che fa ridere tutti perché crede di essere a cavallo mentre è caduto in un fosso. Se questo è ingannare, allora anche mettere soldi in tasca a qualcuno è rubare! Il vero amoroso è diventato più ricco; poiché quanto più numerosi sono coloro ch'egli ama, quanto più numerose sono le volte ch'egli dà il suo amore con la dispensa di ricambiarlo, tanto più egli diventa ricco. Oppure, il vero amoroso è ingannato se gli rimane segreto quale oggetto indegno di amore è l'imbrogliatore? Amare è il Bene supremo; ma allora solo l'amore che esige reciprocità, quindi l'amore non vero, può essere ingannato se non sa che l'oggetto è indegno. Oppure, il vero amoroso è ingannato se diventa manifesto che soggetto indegno è ed è stato l'imbrogliatore? L'amare è il Bene supremo e la massima beatitudine. Ecco, colui che per faccende di danaro si rivolgesse ad un uomo ch'egli

credeva danaroso, costui sarà deluso se quell'uomo è un poveraccio squattrinato. Ma colui che vuole sbarazzarsi del suo danaro ed in nessun modo desidera ed esige la restituzione, costui non è certamente ingannato se l'altro non ha soldi. Ma l'astuto imbrogliatore mette all'opera gli inchini di tutte le lusinghe e adulazioni, senz'accorgersi di comportarsi da cialtrone. Egli si crede l'uomo superiore, sorridendo si frega le mani - ahimè, è come quando qualche povero pazzo scoppia a ridere per la contentezza, di cui non sai se ridere o piangere: egli [l'imbrogliatore] non sospetta che l'amoroso è colui ch'è superiore infinitamente. L'imbrogliatore è accecato, non si accorge neppure della sua impotenza spaventosa; se il suo inganno riesce - ecco che il vero amoroso diventa ancora più ricco. Ma se l'inganno gli riesce, è lui l'ingannato. Povero grullo, anche questa via della salvezza gli è preclusa; cioè l'inganno non gli riesce! Se un pazzo volesse convincere un uomo normale della giustezza delle sue follie e se in un certo senso la cosa gli riuscisse, [276] non sarebbe questa la cosa più terribile, non sarebbe quasi una crudeltà dell'esistenza? Poiché se la cosa non fosse riuscita, forse il povero pazzo avrebbe potuto ancora accorgersi di essere pazzo; ma ora non lo vede e la sua pazzia è inguaribile. Così è con l'imbrogliatore. Ma non è mancanza di misericordia, bensì è una giusta punizione che l'inganno gli sia riuscito - e proprio da questo proviene la sua rovina . Qual è allora in verità il punto di conflitto fra l'imbrogliatore e l'amoroso? L'imbrogliatore vuole carpirgli l'amore. Questo è impossibile; il vero amoroso assolutamente non esige nessun ricambio e mantiene così una posizione inespugnabile; carpirgli l'amore non è possibile, come rubare il danaro a chi l'aveva preparato per farne omaggio. Quindi il conflitto deve consistere in qualche altra cosa: se sia possibile che l'imbrogliatore (anche se costui non vi mira né vi pensa affatto) possa dare occasione alla caduta dell'amoroso, così che l'amoroso apostati dall'amore, sprofondi nel mondo dell'inganno, nelle sciocchezze infantili, con l'imbrogliatore, perché l'amoroso ha abbandonato l'amore, che ama senza esigere il contraccambio. Invece il vero

amore si difende col credere tutto, quindi con l'amare l'imbroglione. Se l'imbroglione potesse capire questo, perderebbe la ragione. Un innamorato (l'egoista) pensa d'essere ingannato quando l'imbroglione è riuscito a ingannarlo fino a farsi amare, mentre egli da parte sua non ama - ma il vero amoroso si salva quando, credendo tutto, gli riesce di amare l'imbroglione; l'innamorato considera una disgrazia il continuare ad amare l'imbroglione, il vero amoroso lo considera una vittoria, basta che gli riesca di continuare ad amare l'imbroglione. Strano! L'imbroglione a modo suo deve immaginarsi, s'immaginerà sempre più, che l'inganno gli è riuscito a pennello: alla fine è capace di pensare che l'amoroso è un povero tonto. Ed è proprio con questo che il vero amoroso è al sicuro eternamente e infinitamente dall'essere ingannato! [277] Conosci tu, mio uditore, un'espressione della superiorità più forte di questa, che chi è eminente fa la figura d'essere il più debole? Infatti il più forte dà l'impressione di essere il più forte, egli dà una misura della sua superiorità; ma colui che, benché sia eminente, fa la figura di essere il più debole, costui esclude ogni misura e confronto ed è infinitamente superiore .

Hai tu mai visto nella tua vita questa superiorità infinita, che certamente non è data di vedere direttamente, perché l'Infinito non si vede mai direttamente? Mettiti a osservare un uomo infinitamente superiore e vedrai ch'egli fa la figura di un povero diavolo: solo chi pensa di essere più intelligente degli altri, anche se non ne è del tutto sicuro, oppure è abbastanza scriteriato e sciocco da pavoneggiarsi nei confronti, solo costui si affanna a darsi un'aria di superiorità. Così è con l'amoroso che crede tutto. Ciò può essere scambiato per semplicioneria, e c'è invece in questa semplicità una profonda sapienza; ciò può essere scambiato per debolezza, ed in questa impotenza ci sono invece le forze dell'eternità; questo può dargli facilmente l'aspetto di un pover'uomo che chiunque può ingannare, eppure è l'unico ch'è garantito in eterno e infinitamente dall'essere ingannato. Ma questo non si vede direttamente: umanamente parlando lo

scambio è molto facile, specialmente in questi tempi furbi che sono diventati troppo "furbi" per "credere" alla "saggezza". Lo scambio è molto facile; poiché l'amoroso che crede tutto non è direttamente manifesto. Egli è come quelle piante che si riproducono sotto terra: egli respira in Dio, egli prende il nutrimento del suo amore da Dio, egli si rafforza con Dio. Di essere, umanamente parlando, ingannato, in un certo senso lo vede anche lui; ma egli sa che l'inganno e la verità sono ugualmente diffusi e che sarebbe quindi possibile che l'imbroglione non fosse un imbroglione, e perciò egli crede tutto. Questo amoroso ha il coraggio per questo, ha il coraggio di credere tutto (in verità è il coraggio più grande!), il coraggio di sopportare il dispetto e lo scherno del mondo (in verità la vittoria più grande, più grande di qualsiasi altra che si ottenga nel mondo, perché essa vince il mondo), il coraggio di sopportare che il mondo lo trovi incredibilmente stupido: [278] mentre egli può ben comprendere il principio da cui parte ma non la sua conclusione, tanto poco come il mondo "diffidente" non può capire la beatitudine che il vero amoroso ha in se stesso. Però supponiamo che un giorno nella eternità appaia che l'amore "in realtà" è stato tradito! Come sarebbe realmente necessario ancora una volta riprenderlo? Se l'amore è il Bene supremo e la più grande beatitudine, se l'amoroso proprio col credere tutto permane nella beatitudine dell'amore: come potrebbe nel tempo e nell'eternità essere ingannato! No, no: nel tempo e nell'eternità è possibile soltanto un inganno rispetto al vero amore, l'autoinganno. Perciò il vero amoroso non potrebbe capire l'obiezione. Ahimè, noialtri la comprendiamo fin troppo facilmente; è così difficile liberarsi dalla mentalità di basso conio e dal compromesso con le passioni terrene! Ed è proprio quando si è compresa meglio la verità che ci assalgono d'improvviso le vecchie idee. L'Infinito, l'eterno quindi, il vero sono così estranei all'uomo naturale: succede come con il vecchio cane che ha imparato a camminare per un momento su due zampe, ma desidera camminare sempre su quattro. Si può quasi costringere un uomo ad ammettere che l'inganno ha

assolutamente la stessa ampiezza della verità pressappoco come quando qualcuno spinge con tutta la forza un dinamometro senza sapere che è un dinamometro: quindi pensa veramente di spingere, mentre in fondo non fa che la prova della sua forza. Quando poi ha compreso questo, c'è però ancora una scappatoia: la curiosità di aspettare che sia l'eternità, con i suoi calcoli, a rendere manifesto se ciò è stato "realmente" opera di un imbroglione. Ma questo cosa dimostra? Dimostra che il vero amoroso non ha la beatitudine dell'amore in se stesso e neppure ha la vera idea della serietà dell'eternità. [279] Se un uomo cede a questa insinuazione, essa lo trascina subito nei bassifondi della meschinità, dove lo scopo ultimo e supremo non è la beatitudine dell'amore in se stesso, ma le chiacchiere dei raggiri. - Ma il vero amoroso crede tutto - e tuttavia non rimane mai ingannato .

NOTE

N. 1. "Skjulte Inderlighed". Nel "Diario" Kierkegaard la descrive come «un'invenzione del Protestantismo per esimere l'uomo dall'imitazione di Cristo, richiamando in vita tutti i tranelli della mondanità» (9 A 145 e 362, n.n. 1831 e 1933, trad. it., t. 4, p. 207; t. 5, p. 69) . N. 2. E' il nucleo della critica alle pretese della scienza moderna di risolvere in modo definitivo il problema della verità, ch'è sviluppata nel "Diario" da principio alla fine (confronta 1 A 72; 7[1] 182-186, 188-191, 194-200), passando dall'ammirazione iniziale alla critica più negativa (10^A] A 73 e passim) .

N. 3. In senso esistenziale, cioè delle disposizioni individuali e delle decisioni personali. Sotto questo profilo la metafisica tomistica della partecipazione ci sembra possa offrire un solido fondamento sia alle presenti considerazioni del testo di

Kierkegaard sia alla sua dottrina capitale sul «Singolo» (confronta C. FABRO, "La nozione metafisica della partecipazione", Torino 1963(3), spec. P. 2, Sez. 2, p.p. 145 s.s.; ID., "Partecipazione e causalità", Torino 1960, spec. p.p. 316 s.s. e 494 s.s. Si veda il saggio sintetico "Zu einem vertieften Verstandnis der thomistischen Philosophie", nel vol . "Thomas von Aquin", Darmstadt 1981, B.d. 2, p.p. 386-432) . N. 4. Il sapere, secondo Kierkegaard, ha per oggetto il possibile, mentre l'etica (l'esistenza) si porta sul reale. Di qui la duplice tesi: «La possibilità è più alta della realtà. La realtà è più alta della possibilità» ("Postilla conclusiva", P. 2, Sez. 2, c. 3 § 2; S.V. t. 7, 306 s.s.). Per realtà Kierkegaard intende l'esercizio della libertà nella vita etica: «Dal punto di vista etico la realtà è più alta della possibilità» (p. 307, trad. it., Bologna 1962, t. 2, p. 127; "Opere", p. 433) .

N. 5. Allusione ironica ai neohegeliani, specialmente danesi (Heiberg, Martensen, il primo Adler...), ma l'ultimo già nel 1843

aveva decisamente cambiato rotta (confronta la nostra trad. it. del "Libro su Adler", Padova 1976, p.p. 8 s.s., ove si espongono le varie vicende della deposizione di Adler da pastore e le carenze vistose di Kierkegaard nell'interpretazione dell'intricata vicenda) .

N. 6. E' sempre Socrate, che per Kierkegaard è stato il modello più alto dell'ideale di perfezione puramente umano prima che il Cristianesimo elevasse l'uomo, con la grazia, alla partecipazione della vita divina. Nel "Diario" del 1854, sotto il titolo: «Beneficenza», scrive: «Paolo dice: "Anche se dessi tutte le mie sostanze ai poveri, ma non avessi l'amore: ciò 'a me' non gioverebbe» (1 Corinzi 13,3)... Paolo parla con la preoccupazione dell'eternità: "cosa" ciò gioverebbe a me? Socrate ironicamente potrebbe dire del tutto la stessa cosa: cosa gioverebbe a me, sarei migliore, più saggio se senza amore dessi tutto ai poveri?» ("Papirer", 11[2] A 190, p.p . 205 s.) .

N. 7. Platone, "Apologia" 39b .

N. 8. Kierkegaard scrive "at troe", «credere» .

N. 9. Kierkegaard ricorda spesso nel "Diario" il proverbio latino: «Mundus vult decipi» (8[1] A 147, 148, 158: "Libro su Adler", 7[2] B 235 eccetera) .

3.
L'AMORE SPERA TUTTO
E PERCIÒ' NON RESTA MAI CONFUSO

1 Corinzi 13,7: "L'amore spera tutto" .

Con molte immagini e molte rappresentazioni la Sacra Scrittura cerca in diversi modi di dare a questa nostra esistenza terrestre festosità e solennità, di darle apertura e prospettiva per l'eternità. Ed è certamente molto necessario farlo. Infatti, quando la mondanità della vita terrena, abbandonata da Dio, si chiude soddisfatta in se stessa, non fa che sviluppare esalazioni mefitiche. E quando nel corso del tempo la vita in un certo senso scorre così lenta ed insieme con la rapidità dell'astuzia così che mai l'attenzione riesce a concentrarsi sul suo scorrere, o quando il momento si arresta e si ferma, quando tutto trascina la coscienza e le forze nell'istante: allora si perde la prospettiva e quest'istante del tempo, avulso e abbandonato da Dio, sia esso più corto o più lungo, diventa il distacco dall'eternità . Ecco perché così spesso nelle diverse epoche si sente bisogno di una boccata d'aria rinfrescante e vivificante, di una ventata potente che purifichi l'aria e allontani i miasmi velenosi, il bisogno del movimento liberatore di un grande evento che salvi, scuotendo la situazione stazionaria, il bisogno di una conclusione vivificante di una grande attesa che ci preservi dai guai del mondo o dall'oppressione del momento . Il Cristianesimo però conosce una sola via ed una sola soluzione, e queste certamente le conosce da sempre: è ricorrendo all'eternità che il Cristianesimo ad ogni momento fa respirare e vedere. Quando l'affaccendarsi aumenta, proprio perché il momento prende sempre più piede, quando la baraonda cresce

d'intorno mentre l'istante nel senso dell'eternità non si muove; quando gli uomini si affaccendano a seminare e a raccogliere (poiché gli affaccendati raccolgono parecchie volte); quando costoro riempiono dei loro raccolti le ceste e riposano tranquilli sui loro risultati; ahimè, mentre colui che vuole il bene, nello scorrere del tempo non vede il più piccolo frutto del suo lavoro: anzi diventa oggetto di scherno per chi vede in lui soltanto uno che lavora invano e combatte con i mulini a vento: il Cristianesimo allora gli apre gli orizzonti dicendogli che questa vita terrena è tempo di semina, l'eternità di raccolta. Quando il momento, proprio perché sta fermo, diventa come un vortice (il vortice infatti non si muove in avanti); quando si combatte, si vince e si perde ed ancora si vince, ora in un punto ed ora in un altro; quando colui che vuole il bene per davvero è l'unico perdente e perde tutto, come sembra: allora il Cristianesimo gli apre l'orizzonte, parlandogli per immagini, dicendogli che questa vita è tempo di tribolazione e di lotta, ma nell'eternità c'è la vittoria. Quando il momento indugia nel meschino groviglio delle meschinità facendo la caricatura del sacro, del vero, del bene depauperandoli, e si scherza su tutto e si distribuiscono a vanvera onori e vergogna; quando tutto è disprezzato e trascinato in questa miserabile e confusa baraonda: è allora che il Cristianesimo fa respirare e apre l'orizzonte, infonde solennità e festosità alla vita mostrando per immagini quel vantaggio dell'eternità che sarà deciso in eterno, a chi tocca la corona dell'onore e a chi la vergogna.- Quale festa solenne e quanto seria! In verità, cosa sono anche l'onore [282] e la vergogna quando l'ambiente non dà garanzia che l'onore e la vergogna abbiano un'importanza infinita! Anche se un uomo avesse meritato l'onore in questo mondo, quale solennità può dare il mondo a quest'importanza! Sta bene che gli scolari, che lo meritano, siano premiati - ma che serve se manca la cerimonia solenne, se chi ha fatto il giudizio di merito è un povero diavolo; se nessuna o quasi nessuna persona rispettabile è stata invitata ad onorare la festa con la sua presenza; ed invece si vede una banda di scalmanati dall'aria equivoca che si sono

autoinvitati: che senso hanno allora l'onore e la vergogna? Ma l'eternità? Conosci tu qualche palazzo di festini che abbia una volta alta come l'eternità? Conosci tu qualcosa, anche qualche Casa di Dio, che abbia il sacro silenzio dell'eternità? Conosci tu un circolo fosse pure il circolo di personaggi venerabili, di tale qualità che ognuno fosse inattaccabile al punto da non poter fare riserva alcuna garantito in modo che nessuno dei presenti non sia meritevole dell'onore dell'eternità? Conosci tu una sala di feste le cui pareti siano coperte di specchi che riflettono all'infinito e unicamente l'esigenza dell'onore, così da negare che vi si nasconda la minima, la più inavvertita traccia di disonore, paragonabile all'eternità? A questo il Cristianesimo apre le visuali dell'onore e del biasimo ad ogni momento mediante l'eternità, se tu ti dai da fare con la speranza. Il Cristianesimo non ti porta affatto su un posto più elevato dal quale tu possa contemplare un paesaggio più vasto: questo non sarebbe che una speranza terrena ed un orizzonte umano. No, la speranza del Cristianesimo è l'eternità, e perciò ci sono luce e ombra, bellezza e verità e soprattutto la lontananza della trasparenza nel segno dell'esistenza. La speranza del Cristianesimo è l'eternità e Cristo è la via; il suo abbassamento è la via, ma anche quando ascende al cielo Egli è la via (n. 1) .

Ma l'amore, che è più grande della fede e della speranza, si assume anche l'atto della speranza, [283] di sperare per gli altri, come un atto d'amore. Esso si edifica anche e si nutre con questa speranza di eternità ed opera allora verso gli altri ancora con amore in questa speranza. E' questo l'oggetto delle riflessioni che ora seguono . L'AMORE SPERA TUTTO E PERCIO' NON RESTA MAI CONFUSO; poiché, in verità, non chiunque spera tutto è perciò l'amoroso, e neppure ognuno che spera tutto è perciò garantito per sempre dal cadere nel disonore: ma sperare tutto per amore sta esattamente agli antipodi della disperazione, che non spera nulla né per sé né per gli altri (n. 2). "Spera tutto" è esattamente lo stesso di "sperare sempre". A prima vista sembra che sperare tutto sia qualcosa che si fa una volta per tutte, poiché il «tutto» raccoglie il molteplice in unità, e pertanto si potrebbe

parlare di un istante eterno come se la speranza fosse in quiete, in tranquillità. Ma non è così. Infatti lo sperare è composto di eternità e di tempo, quindi l'espressione del compito della speranza nella figura dell'eternità è di sperare tutto, nella figura del tempo è di sperare sempre. La prima espressione non è più vera della seconda; invece ciascuna diventa non-vera se si contrappone all'altra, invece di unirle ad esprimere la stessa cosa: sperare sempre tutto in ogni momento. Lo sperare si rapporta al futuro, alla possibilità la quale, a sua volta, diversamente dalla realtà, è sempre una duplicità: è possibilità di progresso e di regresso, di elevazione e di abbassamento, di bene e di male. L'eterno «è», ma benché l'eterno tocchi il tempo ovvero sia nel tempo (n. 3), essi non s'incontrano nel «presente», poiché allora il presente s'identificherebbe con l'eternità. Il presente, il momento, passa così veloce che in fondo non esiste ed è solo il limite, mentre il passato è ciò ch'è stato presente. Se quindi l'eterno è nel tempo, allora lo è nel futuro (poiché il presente non è in grado di trattenerlo ed il passato non è più) ossia nella possibilità. Il passato è il reale, il futuro è il possibile: [284] in quanto eterna l'eternità è eternità, nel tempo l'eterno è il possibile, il futuro. Noi diciamo perciò che il domani è il futuro, ma anche la vita eterna noi la chiamiamo il futuro. Il possibile è, come tale, sempre una duplicità: da una parte, se l'uomo ch'è interessato al possibile si mantiene indifferente alla duplicità del possibile, noi allora diciamo: costui "attende" . L'attendere contiene in sé la stessa duplicità del possibile e l'attendere è rapportarsi al possibile puro e semplice. A questo punto la situazione si divide in conformità della scelta che l'uomo fa .

Stare in attesa della possibilità del bene è "sperare", e proprio per questo non può essere un'attesa temporale ma è una speranza eterna .

Attendere la possibilità del male è "temere". Ma tanto chi spera quanto chi teme, è in attesa. Però appena la scelta è fatta, la possibilità è cambiata, perché la possibilità del bene è l'eterno .

Soltanto nel momento del contatto la duplicità del possibile è indifferente: con la decisione di scegliere la speranza, si decide perciò infinitamente di più di quanto sembri, poiché è una decisione eterna. Soltanto nella pura possibilità, quindi solo per colui che si trova nell'attesa pura e indifferente, le possibilità del bene e del male sono uguali; quando si differenziano (e scegliere è fare differenza), la possibilità del bene è di più della possibilità, poiché essa è l'eterno. Quindi, colui che spera non è mai ingannato: poiché sperare è attendere la possibilità del bene, ma la possibilità del bene è l'eternità. Così si può precisare meglio cos'è sperare. Nel linguaggio ordinario spesso si chiama speranza ciò che in nessun modo è speranza, ma desiderio, nostalgia, desiderio nostalgico ora di una cosa ora di un'altra: in breve, la situazione di uno che è in attesa della possibilità del "molteplice". In tal senso (quando la speranza in fondo significa soltanto attesa), per il giovane e il bambino è molto facile sperare, perché essi sono ancora una possibilità. Ed invece è normale che col crescere degli anni il possibile e la speranza, ossia il senso per la possibilità, diminuiscano negli uomini. Di conseguenza si spiega ancora che l'esperienza parli con ritrosia della speranza, come se fosse una semplice ragazzata (certamente lo è la speranza del bambino e del giovane); come se sperare fosse come il ballare, qualcosa di riservato ai giovani di cui gli anziani non provano piacere e per il quale non hanno l'agilità richiesta. Ora ecco, sperare è rendersi leggeri mediante l'eterno, cioè mediante la possibilità del bene (n. 4). E l'eterno, pur lungi dall'essere giovinezza, ha però molto di più in comune con la giovinezza che non con il torpore della vecchiaia che non ha mai il buonumore di essere soddisfatta e contenta, perché non trova nulla in cui riporre speranza e nei casi avversi si lascia andare più al malumore che alla speranza. In gioventù, l'uomo vive abbastanza l'attesa e la possibilità che il giovane distilla da sé come la mirra che scorre lungo gli alberi d'Arabia. Ma quando un uomo è abbastanza avanti negli anni, la vita resta molto spesso ciò che ora è divenuta una volta per sempre, una descrizione e ripetizione sonnolenta della stessa cosa;

senza nessuna possibilità di scuotersi, senza nessuna possibilità di ringiovanire, la speranza diventa qualcosa di introvabile e la possibilità come la verdura d'inverno: si vive senza l'eterno per la forza dell'abitudine, dell'astuzia, dello scimmiettare, dell'esperienza, del tirare a campare. E veramente, raccogli tutto questo e mettilo nel fuoco delle passioni terrene, spente o appena fumanti e vedrai che potrai cavarne ogni sorta di cose, un miscuglio di brodaglia che si chiama prudenza del vivere: mai otterrai qualche possibilità, la possibilità, questo prodigio ch'è così infinitamente delicato (il polline più fine della primavera non è così delicato!), così infinitamente fragile (il merletto più delicato non è così fine!) e tuttavia prodotto e formato con l'eternità, [286] e tuttavia più forte di tutto se c'è la possibilità del bene! La gente praticona divide la vita dell'uomo in certe sezioni o età e chiama la prima età della speranza o della possibilità. Che scemenza! Parlando a questo modo della speranza si trascura completamente l'eterno, e tuttavia si parla di speranza! Ma com'è possibile questo, quando la speranza si rapporta alla possibilità del bene e con questo all'eterno! E d'altra parte, come è possibile parlare a questo modo della speranza se la si limita ad una certa età: l'eterno si estende certamente a tutta la vita: quindi c'è e ci dev'essere speranza fino all'ultimo, quindi non c'è un'età privilegiata della speranza, ma tutta la vita dev'essere tempo di speranza! Quella gente pretende di parlare di speranza - eliminando l'eternità. Come al teatro abbreviamo il tempo e intensificando gli eventi nel corso di alcune ore si può vedere il contenuto di parecchi anni, ecco che ci si vuole impegnare col tempo come in una scena di teatro. Si elimina il progetto di Dio dell'esistenza; il tempo non è che sviluppo e complicazione l'eternità la soluzione: si progetta tutto nella temporalità, si fissa una serie di anni per lo sviluppo, poi dieci anni per la complicazione, poi per alcuni anni si tende il nodo e infine viene la soluzione. Senza dubbio, anche la morte è una soluzione: ma ormai è finita, è la sepoltura, non senza però che già prima fosse cominciata la putrefazione. In verità, chiunque non vuole capire che l'intera vita di ognuno dev'essere un tempo

di speranza, costui è disperato, indifferente, completamente indifferente, lo sappia o non lo sappia, sia che nel suo preteso benessere esalti la sua felicità, sia che passi la vita in mezzo a noie e seccature. Chiunque lasci perdere la possibilità che la sua esistenza nel momento seguente possa andare sprecata (a meno ch'egli non rinunci a questa possibilità, perché "spera" nella possibilità del bene), chiunque viva senza possibilità è disperato; egli rompe con l'eterno, esclude per capriccio la possibilità, mette, senza il consenso dell'eternità, la conclusione dove essa non è [287] - invece di fare come chi scrive sotto dettatura che tiene sempre la penna pronta e non osa mettere il punto oppure gettare via la penna prima che il concetto sia finito. Quando si deve aiutare un bambino a fare un compito rilevante, come ci si comporta? Non certo mettendo avanti il compito tutto in una volta, perché il bambino dispererebbe e pianterebbe tutto: si presenta un pezzetto per volta, ossia né tanto poco che il bambino si fermi pensando di aver finito, né troppo così che il bambino non possa compierlo. Questa è la piccola bugia dell'educazione; essa tace in fondo qualcosa; ma il bambino è ingannato (n. 5) perché l'educatore è un uomo che non può garantire il momento seguente. Ed ora l'eternità: essa è certamente il primo compito ch'è proposto all'uomo, e d'altra parte essa può garantire per il momento seguente, ed il bambino della temporalità (l'uomo) rispetto al compito infinito si rapporta come un bambino. Se l'eternità volesse, in una sola volta e col suo linguaggio, imporre all'uomo il compito senza riguardo alla sua intelligenza ed alle sue deboli forze, l'uomo dovrebbe disperare. Ma ecco il prodigio: questa forza enorme, l'eternità, può rendersi così piccola, essa può così dividersi. - Essa, che è eternamente una cosa sola, prende la figura del futuro, del possibile, mediante la speranza educa il bambino della temporalità (l'uomo), gli insegna a sperare (l'istruzione è appunto lo sperare, il rapportarsi all'eterno), se egli non si lascia avviluppare dal timore o sceglie imprudentemente di disperare, cioè di sottrarsi alla educazione della possibilità. Nella possibilità, l'eternità, a ben capirla, non pone sempre che un

pezzetto per volta. L'eternità mediante il possibile è sempre "vicina" abbastanza da essere a portata di mano, ed è però "lontana" abbastanza da spingere l'uomo a muoversi verso l'eternità. A questo modo l'eternità attira e trascina l'uomo nella possibilità, [288] dalla culla alla tomba, qualora egli scelga di sperare. Infatti la possibilità, come si è detto, è una duplicità, e proprio per questo è la vera educazione. La possibilità, come può essere molto severa, così può essere anche mite. La speranza non consiste senz'altro nella possibilità, poiché nella possibilità ci può essere anche il timore. Ma colui che sceglie la speranza, la possibilità lo educa con la speranza a sperare. Però rimane la possibilità del timore, la severità, che è presente nascostamente come possibilità e, qualora fosse necessario, a scopo educativo, per scuotere - ma essa rimane nascosta, mentre attira con la speranza. Infatti attirare è sempre un essere sia vicino sia lontano, onde colui che spera si mantiene sempre nella speranza, sperando tutto, si conserva nella speranza per l'eternità, la quale nella temporalità è il possibile (n. 6).

Così per quanto riguarda «sperare tutto». Ma sperare tutto "con amore" indica il rapporto dell'amoroso verso gli altri uomini, cioè ch'egli, sperando sempre rispetto ad essi, mantiene la possibilità aperta con infinita predilezione per la possibilità del bene. Egli spera quindi amorosamente che ad ogni momento ci sia la possibilità, la possibilità del bene per l'altro uomo; questa possibilità del bene significa un progresso nel bene sempre più magnifico, di perfezione in perfezione, o una risurrezione dalla caduta, o una salvezza dalla perdizione, e così di seguito.

L'amoroso ha ragione che ad ogni momento c'è la possibilità, come è facile vedere.

Ahimè, forse molti capirebbero questo più facilmente se noi mettessimo queste parole in bocca alla disperazione - poiché la disperazione in un certo senso dice la stessa cosa. Anche il disperato sa cosa si trova nella possibilità (infatti disperare consiste nell'abbandonare la possibilità), o ancor più esattamente: egli ha l'insolenza di "affermare" l'impossibilità del bene. Di nuovo

qui si vede che la possibilità del bene è più della possibilità, poiché quando qualcuno osa "affermare" l'impossibilità del bene, ecco che in generale la possibilità sfuma per lui. Colui che teme, non "ammette" l'impossibilità del bene: egli teme la possibilità del male, ma non conclude, non ha l'insolenza di affermare l'impossibilità del bene .

«E' possibile,» dice la disperazione «è possibile che anche l'entusiasta più onesto qualche volta si stufi, che abbandoni la sua aspirazione e si sprofondi a servizio della malizia; è possibile che anche il credente più convinto qualche volta perda la fede e scelga l'incredulità; è possibile che anche l'uomo più onesto possa traviare e perdersi; è possibile che anche il migliore amico diventi il peggiore nemico e la moglie più fedele cada in adulterio: è possibile, perciò, che il disperato perda la speranza, che non speri in un uomo o per un uomo.» Sì, certo è possibile: ma è possibile anche il contrario. «Perciò non abbandonare senz'amore un uomo o la speranza per lui, poiché è possibile che anche il figlio più perduto si salvi, che anche il nemico più accanito possa ritornare tuo amico; è possibile che colui che è caduto così in fondo - ahimè, forse perché si era elevato troppo -, è possibile che si risollevi; è possibile che l'amore che si è raffreddato torni ad ardere: perciò non abbandonare mai nessun uomo, neppure nell'ultimo momento, non disperare, no spera tutto!» Dunque «è possibile»: così il disperato e l'amoroso sono d'accordo. Ma ecco che si separano per l'eternità, perché il disperato non spera nulla per gli altri; mentre l'amore spera tutto. La disperazione si sprofonda ed ora alle volte fa ricorso alla possibilità come a un eccitante ricreativo: supposto che ci si possa divertire con lo scintillare instabile, vano e comico della possibilità. E' abbastanza strano e mostra quanto la speranza è radicata profondamente nell'uomo il fatto che appunto gli uomini che si gelano nella disperazione trovino un'inclinazione dominante a cincischiare e a corteggiare la possibilità: un abuso voluttuoso di fantasia. [290] Freddo e arrogante, il disperato non vuole sperare in un altro uomo, ancor meno lascia che la possibilità del bene operi in lui.

Ma egli trova piacere nel lasciare che il destino di un altro uomo scherzi davanti a lui con la possibilità sia di speranza sia di timore: si diverte a scherzare con il destino degli altri, a pensare ora l'una ora l'altra possibilità, si diverte a lasciarlo come sospeso in aria mentre, pieno di orgoglio, è diventato arido e disprezza tutto .

Allora abbiamo diritto di chiamare disperato chi abbandona un altro uomo? Una cosa è disperare per sé, altra cosa il disperare per un altro. Ohibò, ma se è vero ciò che comprende l'amoroso e se è vero che se si è amorosi si comprende ciò che comprende l'amoroso, ossia che ad ogni momento c'è per ogni altro uomo la possibilità del bene: allora abbandonare un altro dandolo per perduto irrimediabilmente, cioè come se per lui non ci fosse più speranza, questo dimostra che non si è l'amoroso: quindi è disperato chi abbandona la possibilità. Per sperare è necessario amare: non è possibile "sperare per se stessi" senza insieme amare, perché il bene ha connessioni infinite: se l'uomo è amoroso, spera anche per gli altri. E nello stesso grado che spera per se stesso, proprio nello stesso grado spera per gli altri, e questo se egli è l'amoroso. E nello stesso grado in cui spera per gli altri, nello stesso grado spera per sé: questo è infatti l'infinitamente rigoroso, l'eterno rendere la pariglia che è per tutta l'eternità (n. 7). Oh, dappertutto dov'è presente l'amore, c'è qualcosa di così infinitamente profondo! Il vero amoroso dice: «Spera tutto, non abbandonare nessun uomo; sarebbe un abbandonare il tuo amore per lui; infatti, se non l'abbandoni, tu speri, ma se tu abbandoni il tuo amore per lui, tu cessi di essere l'amoroso». Ecco, di solito noi parliamo in un altro modo, in un modo ambizioso e sgarbato, del nostro rapporto all'amore come se fossimo noi padroni e dominatori del nostro amore nello stesso senso in cui disponiamo del nostro danaro. Quando uno dice: «lo ho ritirato il mio amore per quell'uomo», costui pensa che a perdere sia quell'uomo abbandonato, come se fosse quell'uomo l'oggetto del suo amore. Chi parla così pensa anche che conservare il proprio amore abbia lo stesso senso di quando uno ha sostenuto un altro prestandogli dal denaro e poi dice: «Ora basta, non gli do più nulla!». Così l'uno

conserva e l'altro perde il danaro in questione: ora, non è certamente il primo colui che perde . Ma con l'amore non è così: forse perde colui ch'era oggetto dell'amore, ma il vero perdente è colui che ha «lasciato l'amore per quest'uomo». [291] Egli forse non avverte, forse neppure si accorge ch'è lo stesso linguaggio che lo canzona quando egli dice: «lo ho abbandonato il mio amore». Ma se ha abbandonato il suo amore, egli ha cessato di essere l'amoroso. Certamente egli aggiunge: «... a quest'uomo», ma questo non serve perché si può fare a meno dei soldi senza perdita personale, ma non con l'amore. Il predicato «amoroso» non mi si addice se io ho tolto il mio amore a «quest'uomo»: ahimè, benché forse io m'immagini che è lui che ha perduto. E così anche il disperare di un altro uomo, è anche essere disperati. Certo, questa considerazione fa un po' da freno! Sarebbe tanto più facile e piacevole disperare di un altro uomo e probabilmente essere sicuri di sé, pieni di speranza in se stessi; ma proprio gli uomini i quali, soddisfatti, sono i più sicuri a proprio riguardo, sono proprio costoro che d'improvviso disperano degli altri. Ma per quanto facile sembri questa cosa, in realtà non è possibile farla se non alla carlona, ciò ch'è certamente facilissimo per molti. No, qui ritorna il rendere la pariglia dell'eternità: disperare di un altro uomo, è anche essere disperati .

Poiché l'amoroso spera tutto. Ed è vero ciò che dice l'amoroso, cioè che, secondo quel ch'egli può capire, ancora all'ultimo momento c'è la possibilità del bene: [292] anche per colui che sembra il più perduto, la speranza c'è ancora. Questo è vero e sarà vero per chiunque nel rapporto agli altri uomini, alla condizione ch'egli calmi la sua immaginazione, che si tenga libero dalle passioni che disturbano e confondono l'amore, tenendo lo sguardo rivolto al riflesso dell'eternità nella possibilità. Perciò se l'uomo non capisce ciò che capisce l'amore, questo dipende dal fatto ch'egli non è l'amoroso; deve essere perché c'è qualcosa che l'impedisce di mantenere la possibilità puramente (perché se la possibilità si mantiene pura, tutto è possibile), mentre egli sceglie la possibilità del bene ossia spera per l'altro uomo: dev'essere

perché c'è qualcosa che pesa e lo inclina ad attendere lo scoraggiamento, la sconfitta, la perdizione dell'altro. Questo peso sono le passioni terrene dell'animo mondano e pertanto prive d'amore. Il mondo infatti è in sé duro, greve, indolente, pigro, maligno, sprezzante, e non può accettare il possibile del bene né per sé né per gli altri. - C'è una "prudenza" la quale quasi si gloria di conoscere a fondo gli aspetti equivoci dell'esistenza, che tutto va alla malora: come potrebbe essa sperare con amore, fino all'ultimo momento, per un altro uomo di cui già da tempo attende come prossima l'inevitabile rovina? - C'è "un'ira ed un'exasperazione" che, anche se non giunge all'assassinio della sua coscienza, però abbandona il disperato alla perdizione, quindi gli sottrae la possibilità: ma questo non è un assassinio spirituale, uno spingerlo nell'abisso - fin quando è preda dell'ira e dell'exasperazione? - C'è un "occhio cattivo" [Matteo 6,23]: dove l'occhio è "cattivo", com'è possibile avere un occhio per la possibilità del "bene"? - C'è una invidia che sembra affrettarsi ad abbandonare un uomo, ma propriamente non l'abbandona nel senso di lasciarlo: no, gli si mette subito alle costole per aspettare la sua rovina. E solo quando questa è certa, l'invidia va a rannicchiarsi in casa e invita la parente ancor più ripugnante di lei, che si chiama la "gioia del male altrui" (n. 8), per festeggiarla insieme, a loro proprio danno. - C'è "una meschinità vigliacca e paurosa", che non ha avuto il coraggio di sperare qualcosa per se stessa: [293] come potrebbe sperare per gli altri? E' troppo meschina per questo e ha troppa affinità con l'invidia! - C'è un "animo mondano e vanitoso" al quale sembrerebbe quasi di morire di vergogna e di rossore se gli capitasse di sbagliare, di essere preso per sciocco e messo in ridicolo (l'orrore più orrendo!) per aver sperato che ad un uomo accadesse qualcosa che poi non è accaduto. Quest'animo mondano e vanitoso si mette al sicuro col non sperare nulla e trova ch'è infinitamente stupido e ridicolo sperare tutto per amore. Ma in questo la vanità del mondo si sbaglia, perché ciò ch'è sciocco non è mai infinito, ed è perciò una consolazione, per colui che durante la vita ha dovuto sopportare

una buona dose di stupidità da parte del mondo, il poter sempre dire: non è infinita - no, Dio sia lodato, finirà .

Anche l'esperienza non ha ragione di pensare che la cosa più saggia non sia lo sperare tutto per un altro uomo - però, si capisce, l'esperienza ha ragione: altrimenti bisognerebbe che tornasse a scuola e imparasse quant'è stupido amare gli altri per proprio vantaggio, ed è soltanto col fare questo che si vede quanto sia sciocco sperare tutto . Quando tutto questo, cioè quest'astuzia, quest'ira ed esasperazione, quest'invidia, questa gioia del male altrui, questa meschinità vile e paurosa, quest'animo mondano e vano, quando tutto questo o qualcosa di questo si trova in qualche uomo e nel grado in cui si trova, allora l'amore non c'è e manca in proporzione a quei vizi. Ma se diminuisce in lui l'amore, diminuisce anche l'eternità; ma se diminuisce l'eternità, diminuisce anche la possibilità, minore è il senso per la possibilità (infatti la possibilità sorge da questo, che l'eternità tocca l'eterno dell'uomo nel tempo [9]); se non c'è nulla di eterno in quest'uomo, il contatto dell'eterno sfuma, non rimane nessuna possibilità; ma se minore è la possibilità, minore è anche la speranza, proprio minore è l'amore che amando può sperare la possibilità del bene. Invece l'amoroso spera tutto. Nessuna abitudine sciatta né meschinità di comprendonio, [294] nessuna sottigliezza di prudenza o statistica di esperienze, nessun torpore di età o amarezze di cattive passioni possono pervertire la sua speranza o falsare la sua possibilità: ogni mattino, anzi ogni momento, egli rinnova la sua speranza e rinfresca la possibilità, mentre l'amore rimane e lui in esso .

Anche se l'amoroso non fosse in grado di fare la minima cosa per l'altro, né di portare alcun dono: egli porta però il dono migliore, porta la speranza. Dove tutto sembra fiorire di speranza ed è così ricco di attese per il promettente giovane, ecco che l'amore porta però il dono migliore, la speranza: ma anche qui, dove gli uomini credono di aver sopportato fino all'estremo, anche qui l'amore spera fino all'ultimo - sì, fino all'«ultimo giorno», poiché solo allora la speranza è passata. Se tu hai visto un medico

visitare gli ammalati, ti sarai accorto che il dono migliore ch'egli fa, meglio di tutte le medicine, meglio di ogni sua cura, è quando egli porta speranza, quando si dice: «Il medico spera!».

Ma il medico si occupa soltanto della situazione temporale; perciò può accadere spesso che, anche prima che egli debba ammettere di aver abbandonato il malato, la malattia sia mortale. Ma l'amore - quale gioia per l'amoroso che egli osi sperare sempre; quale gioia per lui che l'eternità gli garantisca che c'è sempre speranza! Poiché l'amoroso, il vero amoroso, non spera "perché" l'eternità gli dà garanzia di questo; ma egli spera "perché" è l'amoroso, ed egli ringrazia l'eternità di avere il permesso di sperare. E così egli porta sempre il dono più bello, ancor più bello delle felicitazioni per la più grande fortuna, l'aiuto migliore di qualsiasi aiuto umano nella maggiore disgrazia; poiché la speranza, la possibilità del bene, è l'aiuto dell'eternità. Quando tutte le sciagure piombano sul genere umano, rimane però la speranza. Su questo il Cristianesimo e il paganesimo vanno d'accordo (n. 10). [295] Una differenza però c'è, l'infinità: il Cristianesimo tiene infinitamente in minor conto tutte queste disgrazie ed ha una concezione infinitamente beata della speranza che rimane, che però rimane soltanto nell'amoroso. Se non ci fosse l'amore, non esisterebbe neppure la speranza - essa rimarrebbe come una lettera posta in qualche luogo in attesa di essere recapitata; se non ci fosse l'amore, se non ci fosse con la speranza, sarebbe come una lettera che annunziasse la felicità, ma non c'è chi viene a prenderla. Allora l'amore, benché più grande della speranza, si assume come suo servizio e suo atto il portare speranza .

Non c'è forse qualcosa di oscuro, di poco chiaro, in tutta questa riflessione, così da non essere bene informati del suo oggetto? Infatti: «L'amore spera tutto», non può significare che l'amoroso per sé spera tutto ed anche che per amore egli spera tutto per gli altri? Ma questa è la stessa identica cosa: quest'oscurità è appunto la chiarezza dell'eterno, se qualcuno comprende appieno che sono la stessa e medesima cosa. Se solo l'amore spera tutto (e Paolo non

dice che la speranza spera tutto, ma che l'amore spera tutto, proprio perché egli afferma che l'amore è più grande della speranza), di qui (dal fatto che c'è l'amore e da ciò che è l'amore) segue che l'amoroso spera tutto per gli altri, poiché il suo amore condiziona la sua speranza per se stessa. Solo l'intelligenza terrena (e la sua chiarezza certamente non merita molte lodi, perché non s'intende né d'amore né di speranza, crede che si tratti di due cose diverse, lo sperare per se stessi e lo sperare per gli altri uniti nell'amore come in una terza cosa per se stessa; l'intelligenza terrena pensa che sta molto bene sperare per se stessi, senza sperare per gli altri, mentre certamente l'amore ha bisogno di sperare per gli altri, per le persone amate - e per chi dovrebbe sperare se non per queste?), l'intelligenza terrena non avverte che l'amore non è affatto una terza cosa per sé, ma un denominatore comune: senza amore, niente speranza per se stessi, con l'amore la speranza per tutti gli altri. Nel grado in cui uno spera per sé, nello stesso grado spera per gli altri, perché nei due casi il grado d'amore è identico. Beato l'amoroso che spera tutto; ancora nell'ultimo momento egli spera nella possibilità del bene per colui ch'è il più perduto! Questo l'ha imparato dall'eternità, ma solo perché era l'amoroso ha potuto imparare dall'eternità e imparare questo dall'eternità. [296] Guai a chi, nei riguardi di un altro uomo, abbandona la speranza e la possibilità, guai a colui che per questo ha perduto anche l'amore! "L'amore spera tutto - e perciò non rimane mai confuso". Siamo soliti dire che le speranze e le attese diventano confuse. Diciamo che uno resta confuso quando la sua speranza o attesa non ottiene compimento .

In cosa ora consiste la confusione? Certamente in questo, che la prudenza nel calcolare di qualcuno non è stata esatta, che i calcoli (questo per sua confusione) si sono dimostrati sbagliati. Ma, Signore Dio, questa confusione non è poi così pericolosa! Certamente lo è senz'altro agli occhi del mondo, il cui concetto di onore e confusione non è onorevole condividere. Poiché ciò che il mondo ammira di più e unicamente onora è la prudenza ossia l'agire con astuzia: ma l'agire con astuzia è proprio la cosa più

spregevole di tutte. Che un uomo sia prudente, in un certo senso, su questo non c'è nulla da dire: ch'egli sviluppi la sua prudenza, per questo non c'è nulla da vergognarsi: ma ciò di cui ci si deve vergognare è di agire con astuzia. Ed è certo (ciò che si deve dire in questi tempi smaliziati, quando la prudenza mondana in fondo è diventata l'obiettivo che il Cristianesimo deve superare, come una volta la rozzezza e la brutalità! Se gli uomini non imparano a disprezzare l'agire con prudenza con la stessa forza e decisione del rubare, del dire falsa testimonianza, allora l'eternità è completamente eliminata, e con essa tutto ciò ch'è sacro e degno di onore), è certo che l'agire con prudenza è proprio dare, con tutta la propria vita, falsa testimonianza contro l'eternità, è proprio un furto della propria esistenza ai danni di Dio. Infatti l'agire con prudenza è un "compromesso" con cui senza dubbio si fa carriera nel mondo; si conquistano gli onori ed i vantaggi mondani, si ottiene l'onore del mondo perché il mondo ed i vantaggi del mondo sono, al giudizio dell'eternità, un compromesso. Ma né [297] l'eternità, né la Sacra Scrittura non hanno mai insegnato all'uomo di fare carriera, poca o troppa, nel mondo per conservarsi puri dalle porcherie del mondo. Ora, se è questa la situazione, sembra tutt'altro che lodevole il mettersi a fare più o meno carriera nel mondo .

Infatti, quando si deve parlare con verità di ciò che fa confondere nella speranza e nell'attesa, la confusione dev'essere molto profonda, deve stare in ciò che si spera, quindi essenzialmente è di grande confusione tanto che la speranza abbia quanto non abbia compimento: la differenza sarà soltanto che, quando la speranza non è soddisfatta, forse l'amarezza e la disperazione diventano manifeste proprio là dove si aveva vergogna di sperare. Se la speranza è stata soddisfatta, e questo forse non è divenuto manifesto, la confusione però è rimasta essenzialmente la medesima. Però se si spera qualcosa che fa vergogna a sperare, sia che ottenga il compimento o non, in fondo non si spera . E' un abuso della nobile parola «sperare» metterla in connessione con cose simili, perché sperare si rapporta

essenzialmente ed eternamente al bene - pertanto chi spera, sperando non diventa mai confuso .

Si può (per usare, per un momento, un'espressione inesatta) essere confusi dal fatto che questo o quel vantaggio terreno, in cui si sperava, non si realizza. Ma la confusione non deriva dal fatto che la speranza non si è realizzata, che la speranza è andata a vuoto: la confusione dipende dall'importanza che si dava a quel vantaggio terreno la cui attesa è andata delusa. Questo perciò non è affatto sperare: è desiderare, aspirare, attendere, e perciò può rimanere confuso. - Si può rimanere confusi abbandonando la speranza in un altro uomo, e vedendo in seguito ch'egli si salva e forse si deve perciò pensare che la sua rovina era una nostra immaginazione. Qui allora è veramente il caso di parlare di vergogna, poiché è in sé un disonore abbandonare un uomo prescindendo dalla sua caduta. - E' una vergogna sperare il male ad un uomo, quando si vede che per lui tutto volge al bene. L'uomo vendicativo dice alle volte ch'egli spera che Dio faccia cadere la vendetta sull'uomo odiato. [298] Ma, in verità, questo non è sperare, è odiare, ed è impudenza chiamarlo speranza: è bestemmia Dio il chiamare Dio a collaborare nell'odio. Il vendicativo allora non è confuso perché non è accaduto ciò ch'egli si aspettava, ma perché è ed è stato svergognato, comunque siano andate le cose .

L'amoroso invece spera tutto e non rimane mai confuso. La Scrittura dice che la speranza non sarà confusa [Filippesi 1,20]. Questo fa pensare anzitutto a colui che spera nella remissione dei peccati, nella futura beatitudine, fa pensare alla sua speranza nella beata unione con ciò da cui ora la morte e la vita lo separano. E solo in rapporto a questa speranza, che è la vera speranza, si può rimanere confusi; poiché in verità il criterio per distinguere la speranza non è la confusione, bensì l'onore; potrebbe quindi sembrare che la confusione sia sopravvenuta perché la speranza non si è realizzata . Tale è la coerenza del linguaggio della Scrittura con se stesso: essa non chiama attesa l'attesa di qualsiasi cosa, l'attesa del molteplice: essa conosce solo una speranza, la

speranza della possibilità del bene. Ed è di questa speranza, l'unica che "potrebbe" essere confusa, perché averla è un onore, che la Scrittura dice che non sarà confusa . Però quando l'amoroso spera per un altro uomo, non potrebbe avvenirgli di rimanere confuso - qualora questa speranza non fosse soddisfatta? Non è possibile che un uomo possa perdersi in eterno? Ma se l'amoroso avesse sperato tutto, se avesse sperato la possibilità del bene per quest'uomo, allora certamente la sua speranza sarebbe stata confusa . Come! Se il Figliol Prodigio [Luca 15,11 s.s. (n. 11)] fosse morto nei suoi peccati e sepolto quindi con vergogna, il padre, che fino all'ultimo momento aveva sperato tutto e gli era rimasto accanto, avrebbe dovuto il padre vergognarsi? Io credo che l'avrebbe dovuto il figlio, il figlio che aveva fatto vergogna al padre - ma allora il padre merita onore, perché è impossibile confondere colui che è già nella confusione. [299] Ahimè, il padre preoccupato pensa meno di tutto all'onore, ma in verità egli rimane con onore! E se al di là del sepolcro non ci fosse per il Figliol Prodigio nessuna salvezza, se egli fosse eternamente perduto, e se il padre vivesse molto a lungo e continuasse a sperare tutto, perfino nell'ora della sua morte, rimarrebbe egli confuso nell'eternità? Nell'eternità! No, l'eternità ha certamente, dell'onore e della vergogna, l'idea dell'eternità; l'eternità non comprende, essa respinge da sé il discorso del vanesio e del furbo che parlano soltanto delle attese che qualcuno riesce a realizzare senza riflettere alla qualità dell'attesa. Nell'eternità ognuno sarà costretto a capire che proprio il non-amoroso, che forse ebbe ragione in ciò che per meschinità, invidia e odio attese per un altro uomo, proprio lui si troverà confuso - benché la sua attesa sia stata soddisfatta. Ma l'onore tocca all'amoroso. E nell'eternità non si sentiranno più le chiacchiere ch'egli ha sbagliato, che forse anche si è sbagliato perfino a salvarsi! No, nell'eternità non c'è che un errore: quello di essere escluso - proprio a causa del compimento delle attese piene di meschinità, d'invidia e di odiosità - dalla beatitudine! E nell'eternità nessun scherno ferirà l'amoroso per essere stato abbastanza sciocco da rendersi ridicolo con lo sperare tutto,

perché nell'eternità non si sentono gridi di scherno, e meno ancora nel sepolcro, perché nell'eternità si sentono soltanto le voci dei beati! E nell'eternità nessuna invidia attingerà la corona di gloria che l'amoroso porta sul capo con onore: no, l'invidia non arriva fin lassù - per quanto lunga sia comunque la sua traiettoria, essa non si estende dall'inferno al paradiso!

NOTE

N. 1. Più tardi (1851) Kierkegaard dedicherà a questo tema del Vangelo giovanneo (Giovanni 14,16) un robusto «Discorso edificante» ("Til Selvprovelse" n. 2, S.V. 12, 394-403, è riportato in trad. it. nel nostro volume "Kierkegaard: il problema della fede", Brescia 1978, p.p. 279-288) .

N. 2. Però, sia prima nel "Concetto dell'angoscia", come anche dopo nella "Malattia mortale", il contrario della disperazione è indicato nella fede nel senso (ci sembra) della giustificazione globale luterana (S.V. 4, c.s.: l'angoscia che salva mediante la fede; S.V. u, spec. P. 2, B, S V. 11, 252 s.s.) N. 3. Con Gesù Cristo mediante l'Incarnazione infatti «Dio entra nel tempo» ("bliver til"), e perciò il tempo, e in esso il momento attinge l'eternità. A questo modo, mentre nelle pagine precedenti il momento era momento del tempo e si dileguava nel passato («l'eterno ritorno del simile»), ora grazie alla realtà dell'Incarnazione il momento attinge l'eternità così che esso diventa decisivo per la decisione della salvezza. E' la tesi soprattutto dei due scritti di Anti Climacus e dei "Diari" posteriori ad essi. L'espressione è propria di Kierkegaard: «The ultimate contradiction of the existence is the Eternal in time» ("Philosophical Fragments", Introduction by H. V.

Hong, Princeton U.P., Harward 1964(2), p.p. 11 [numeri romani] s.) . N. 4. «Credere è appunto rendersi leggeri per via di un peso considerevole che si assume su di sé; diventare oggettivi è rendersi leggeri buttando via i pesi... Perciò la fede è un peso infinito e la sua altezza si raggiunge grazie ad una passione infinita» (7[1] A 177; trad. it., n. 1263, t. 3, p. 239) .

N. 5. Anche il Tasso nell'introduzione al suo poema ha un contesto simile, allorché accenna al bambino sotto la cura del

medico: «Così a l'egro fanciul porgiamo aspersi Di soavi licor gli orli del vaso .

Succhi amari ingannato intanto ei beve, E da l'inganno suo vita riceve» ("Gerusalemme Liberata", 1, 3) .

N. 6. Questo concetto della mutua appartenenza esistenziale dei contrari (nella possibilità) è sviluppato in un testo mirabile del "Diario" per la fondazione della libertà (7[1] A 181; trad. it., n .

1266, t. 3, p.p. 240 s.). Per Aristotele i contrari si trovano sotto lo stesso genere «come il grande e il piccolo nella quantità» (Cat .

6,6a 18. Confronta H. BONITZ, "Index Aristotelicus", Berolini 1870, s.v. "énation, 246b 21 s.s.). Com'è noto, Kierkegaard era stato iniziato allo studio di Aristotele dal suo venerato maestro P. Moller e l'aveva approfondito con gli scritti di A. Trendelenburg: «Nessun filosofo moderno ha tanto influito su di me quanto Trendelenburg» (8[1] A 18; trad. it., n. 1334, t. 4, p. 13) .

N. 7. L'espressione «il cristiano rendere la pariglia» ("det christelige Lige for Lige") è il titolo di un testo del "Diario" del 1847 (8[1] A 114; trad. it., n. 1404, t. 4, p. 38): essa esprime il nucleo centrale degli "Atti dell'amore" e la ritroveremo più sotto nella Conclusione (p.p. 424 s.s.: «Il cristiano rendere la pariglia, il rendere la pariglia dell'eternità»). Esso prende il posto della legge ebraica del taglione, come afferma lo stesso Kierkegaard nel testo citato, che riprodurremo nella Conclusione. Il traduttore francese (Aubier, Paris 1945, p. 400) se la cava con "justice chrétienne": un'espressione che fa perdere non solo il gioco dei termini, voluto da Kierkegaard, ma devia il senso stesso (si veda anche 8[2] B 64, 66 67, 69; 10[2] A 163) .

N. 8. Il Catechismo di san Pio Decimo, nella lista dei «peccati contro lo Spirito Santo», contiene anche «l'invidia della grazia altrui» (§ 4, Alba-Roma 1958, p. 8) .

N. 9. Lo tocca cioè nel «momento» ("Ojeblikket") inteso nel suo secondo significato, com'è stato già notato e che qui viene ribadito.

N. 10. Confronta il proverbio latino: «Spes ultima dea» .

N. 11. E' uno dei testi del Nuovo Testamento preferito da Kierkegaard: per esempio "Papirer", 7[1] A 136; 10[2] A 325; 10[3] A 213 e 214 .

Ancora per riflessioni particolari su questa mirabile parabola evangelica, si veda: 8[1] A 234; 8[2] C 3, 35-36 .

4.

L'AMORE NON CERCA LE COSE PROPRIE

I Corinzi 13,5: "L'amore non cerca le cose proprie".

No, l'amore non cerca le cose sue, poiché cercare le cose proprie è appunto egoismo, egoicità, egocentricità o comunque si chiami questo stato d'animo. Oh, Dio non è l'amore? Ma poiché Egli ha creato l'uomo a sua immagine [Genesi 1,26-27], l'uomo deve diventare perfetto com'Egli è perfetto [Matteo 5,48], deve quindi raggiungere la perfezione che è propria di Dio, assomigliare all'immagine ch'è propria di Dio: non cerca Egli le cose proprie? Certo, Egli cerca la cosa propria, ch'è l'amore, Egli la cerca dando tutto: poiché Dio è buono e c'è uno soltanto ch'è buono, Dio, che dà tutto [Matteo 19,17] . Oh, Cristo non era l'amore? Ma Egli venne al mondo per essere il Modello, per attirare a sé gli uomini, affinché assomigliassero a Lui e diventassero in verità suoi: "Egli" non cercava allora le cose proprie? Sì, Egli cercava le cose proprie sacrificandosi per tutti, e questi dovevano assomigliare a Lui nelle cose sue, nella dedizione del sacrificio. Perciò cercare le cose proprie in quel senso è qualcosa di ben diverso e nient'affatto ciò a cui noi pensiamo quando si parla di cercare o di non cercare le cose proprie. L'amore è pertanto dedizione: ch'esso cerchi l'amore è ancora amore ed il massimo amore . Cioè questa è la situazione fra Dio e l'uomo. Infatti, quando l'uomo cerca l'amore di un altro uomo, [301] se egli cerca di essere amato, questo non è dedizione: questo sarebbe, caso mai, aiutare un altro a cercare Dio. Solo Dio ha il privilegio di cercare l'amore ed anche di diventarne l'oggetto, senza con ciò cercare le cose proprie. Ma nessun uomo è "l'amore". Se perciò un uomo cerca di diventare oggetto dell'amore di un

altro uomo, costui cerca apposta e con falsità le cose proprie, poiché l'unico vero oggetto dell'amore di un uomo è «l'amore», che è Dio - che però in un senso più profondo non è un oggetto, poiché è Lui stesso l'Amore .

Ed ora accingiamoci - con un atto di dedizione, con sacrificio (ed allora questo propriamente non è in fondo non fare questa o quella cosa) - a meditare sul nostro tema col dire: L'AMORE NON CERCA LE COSE PROPRIE "L'amore non cerca le cose proprie, perché nell'amore non c'è né mio, né tuo. Il mio e il tuo sono relativi al «proprio»; quindi non c'è mio e tuo se non c'è il «proprio»; ma se non c'è nulla di proprio, allora è impossibile cercare le cose proprie" .

Il distintivo della giustizia è di dare a ciascuno il suo, come anche essa a sua volta esige il proprio: cioè, la giustizia stabilisce quali sono le cose proprie, permuta e divide, stabilisce ciò che ad ognuno compete di chiamare proprio, giudica e punisce se qualcuno vuol fare differenza fra il mio e il tuo. Con questo mio contenzioso, che però appartiene ad ognuno per giustizia, il Singolo ha il diritto di fare ciò che vuole, e se egli non ricerca le cose proprie altrimenti che come la giustizia permette, la giustizia non ha niente da rimproverargli. Ciascuno possiede a questo modo il suo. Appena a qualcuno è sottratto il suo od appena qualcuno sottrae ad un altro il suo, la giustizia interviene, poiché essa garantisce la sicurezza che ciascuno abbia ciò che gli spetta per diritto. - Ma ecco che alle volte succede un cambiamento, scoppia una rivoluzione, una guerra, un terremoto o qualche altra catastrofe e tutto va all'aria. Invano la giustizia cerca di garantire a ciascuno il suo, [302] di proclamare la differenza fra il mio e il tuo: non lo può, nella confusione non riesce a mantenere l'equilibrio, perciò butta all'aria le bilance: è disperata! Spettacolo orrendo! Eppure, non può forse essere che anche l'amore sia pure nel modo più amabile - fomenti la medesima confusione? Ma l'amore, anch'esso è un evento, il più grande di tutti, però anche il più gioioso; l'amore è anche un mutamento, il più importante di tutti e per questo il più desiderabile - ed appunto parliamo con

ammirazione di chi, preso dall'amore, è cambiato, ossia è diventato un altro l'amore è una rivoluzione, la più profonda di tutte ma anche la più beata. Così è con la confusione dell'amore, in questa beata confusione non c'è per l'amante nessuna differenza fra il mio e il tuo. Strano: c'è il Tu e l'Io, e non c'è il mio e il tuo! Infatti, senza l'Io e il Tu non c'è amore, e con il mio e il tuo non c'è amore ma il mio e il tuo (questi termini di proprietà) non sono formati da Io e Tu? Non sembra quindi che debbano esserci ovunque ci sono Io e Tu? Questo succede dappertutto, ma non nell'amore: esso è una rivoluzione fondamentale. Quanto più la rivoluzione è profonda, tanto più completamente sparirà la differenza fra il mio e il tuo e più perfettamente ci sarà l'amore. La perfezione dell'amore consiste essenzialmente in questo, che esso non si mostra, che di nascosto nel fondamento ha posto e giace una differenza fra il mio e il tuo; esso riposa quindi essenzialmente sul grado della rivoluzione. Quanto più profonda è la rivoluzione, tanto più rabbrivisce la giustizia; quanto più profonda è la rivoluzione, tanto più perfetto è l'amore (n . 1) .

Ma nell'amore profano e nell'amicizia si toglie forse completamente la differenza fra il mio e il tuo? Nell'amore profano e nell'amicizia avviene una rivoluzione dell'egoismo, che oscilla con l'egoismo e col suo contenzioso mio e tuo. Perciò l'innamorato si sente fuori di sé, fuori delle cose proprie, immerso nella beata confusione fra sé e l'amato, fra sé e l'amico, non c'è differenza alcuna fra mio e tuo; [303] «perché» dice l'amante «tutto ciò ch'è mio è suo... e ciò ch'è suo... è mio». Come? è tolta allora la differenza fra il mio e il tuo? Se il mio è diventato tuo e il tuo mio, allora c'è comunque un mio e un tuo: soltanto, lo scambio ch'è avvenuto indica e garantisce semplicemente che non si tratta più del mio dell'egoismo immediato che si metteva a contendere con il tuo. Con lo scambio, i contenziosi mio e tuo sono diventati un tuo e un mio comuni. C'è quindi comunione, perfetta comunione fra il mio e il tuo. Cioè il mio e il tuo, scambiandosi, diventano il «nostro» nel quale l'amore e l'amicizia prendono la loro forza, o almeno sono forti. Ma il «nostro»

designa per la comunità esattamente lo stesso che il «mio» per il Singolo: e se il «nostro» non è formato dall'Io e dal Tu contenziosi, poiché da questi non si avrebbe nessuna unione, esso è formato dall'Io e dal Tu uniti ossia scambiati. Ecco perché l'amore e l'amicizia, "come tali", non sono che egoismo nobilitato e potenziato, mentre innegabilmente l'amore è la fortuna più bella della vita e l'amicizia il massimo bene temporale! La rivoluzione dell'egoismo non è affatto abbastanza profonda fin dalle fondamenta: perciò vi sonnacchia, come una possibilità, la differenza contenziosa dell'egoismo originario fra il mio e il tuo. E' considerato come un'immagine del tutto propria dell'amore il fatto che gli amanti si scambiano gli anelli: in verità questo è anche altamente significativo, però è un'immagine modesta dell'amore - perché è uno scambio. E lo scambio non toglie affatto la differenza fra il mio e il tuo: ciò ch'io ricevo in cambio non diventa forse ancora mio? Quando due amici mescolano insieme il proprio sangue c'è indubbiamente un cambiamento fondamentale, perché una simile mescolanza di sangue genera una confusione: è sangue mio quello che scorre nelle mie vene? no, è quello dell'amico. Ma allora è sangue mio quello che scorre nelle vene dell'amico. Ciò vuol dire che non è l'Io la prima di tutte le cose, ma il Tu, che è la stessa cosa ma capovolta. Come si toglie allora completamente la differenza fra il mio e il tuo? [304] La differenza fra il mio e il tuo è una relazione di opposizione, essi sono soltanto in e con l'altro; perciò se si toglie la differenza dell'uno, sfuma anche l'altro. Cerchiamo ora, nella differenza di mio e tuo, di togliere completamente quella del tuo: allora che succede? Ecco che abbiamo un delitto, un misfatto: perché il ladro, il brigante, l'imbroglione, il violento... non vogliono riconoscere differenza alcuna fra il mio e il tuo, non riconoscono assolutamente nessun tuo. Ma proprio per questo anche la differenza «mio» per costoro scompare completamente. Anche se essi non lo comprendono, o si ribellano a questa comprensione, la giustizia comprende che un criminale è posto fuori di questa differenza. In un altro modo: quanto più il criminale si arricchisce

rubando il «tuo», tanto meno «mio» possiede. - Togli ora completamente, nella differenza di mio-tuo, il «mio»: che succede? Ecco, noi abbiamo il vero amore che si sacrifica, che rinnega se stesso in tutto. Ma allora la categoria «tuo» è completamente abolita; ciò che ogni uomo riflessivo capisce benissimo, anche se per un momento gli sembrerà un pensiero stravagante. E' la maledizione del delinquente che il suo «mio» scompaia, perché egli vuole abolire completamente il «tuo»: è una benedizione per il vero amoroso che la categoria «tuo» scompaia. Così tutto appartiene al vero amoroso, come dice Paolo: «Tutto è vostro» [1 Corinzi 3,21], e come il vero amoroso in un certo senso divino dice: Tutto è mio! Epperò, questo non avrà che questa sola ed unica conseguenza, ch'egli non ha assolutamente nulla, e quindi: «Tutto è mio, io che non ho assolutamente nulla di mio!». Ma che tutto sia suo è un segreto divino; poiché umanamente parlando il vero amoroso, l'amoroso che si sacrifica e si rinnega completamente in tutto, è l'espropriato, l'espropriato più di tutti, con la particolarità ch'è lui stesso che se lo causa sacrificando continuamente se stesso. Così egli si trova esattamente agli antipodi del brigante, che è l'espropriante. Un innamorato non è l'antitesi del brigante, per quanto egli sia diverso da lui; infatti un innamorato cerca in un certo senso, il più spesso in modo inconscio, il proprio io, ed ha così il mio. Solo con l'amore dell'abnegazione scompare completamente la categoria «mio» ed è completamente tolta la differenza di tuo e mio. Infatti, quando so che nulla è mio, quando assolutamente nulla è mio, allora tutto è tuo (ed [305] in un certo senso è così), come pensa l'amore che si sacrifica. Però tutto, assolutamente tutto, non può essere «tuo», poiché «tuo» è un rapporto di opposizione e nel tutto non c'è nessuna opposizione. Allora accade il prodigio, che è la benedizione del cielo sull'amore dell'abnegazione, che nel senso enigmatico della beatitudine tutto è diventato suo, di lui che non aveva assolutamente nulla, di lui che in abnegazione aveva trasformato tutto il suo in tuo. Dio è infatti tutto, e proprio non avendo nulla di mio l'amore dell'abnegazione ha guadagnato Dio e

ha guadagnato tutto. Poiché «colui che perde la sua anima, la guadagnerà» [Luca 17,33]. Ma la differenza di mio e tuo ossia il mio e il tuo dell'amore e dell'amicizia è un conservare da parte dell'anima. Solo l'amore dello spirito ha il coraggio di non avere assolutamente nulla di mio, il coraggio di abolire completamente il mio e il tuo, perciò ottiene Dio - perdendo la propria anima. Qui si vede di nuovo ciò che gli antichi [Padri della Chiesa] intendevano quando dicevano che «le virtù dei pagani sono splendidi vizi» (n.2) .

Il vero amoroso non cerca le cose proprie. Egli non s'intende affatto delle rigorose esigenze del diritto o della giustizia o della semplice convenienza sociale per quanto riguarda il «proprio»; neppure s'intende dell'amore reciproco che insieme sta all'erta per non essere ingannato (quindi bada a conservare il suo); neppure s'intende della comunione che fa l'amicizia, che insieme bada a che soltanto col rendere la pariglia si può mantenere l'amicizia (quindi capisce di badare alle cose proprie). No, il vero amore s'intende soltanto di una cosa: di essere deriso, di essere ingannato, di dare tutto senza avere il minimo ricambio - ecco, questo non è certamente cercare le cose proprie: povero sciocco, quanto costui non è ridicolo agli occhi del mondo! Il vero amoroso rimane l'espropriato assoluto (3) - ed a ciò contribuisce lui stesso con l'abnegazione. Ecco però che la rivoluzione del mio e del tuo tocca il suo punto culminante, perciò anche l'amore, la suprema felicità in se stesso. Nessuna ingratitudine, nessuna misconoscenza, nessuna ingratitudine per i sacrifici, nessuno scherno per riconoscenza: nulla, né le cose presenti né le future [1 Corinzi 3,22] possono, prima o poi, [306] fargli capire ch'egli ha qualcosa di suo oppure rendere manifesto ch'egli per un solo momento ha dimenticato la differenza del mio e del tuo, poiché egli ha dimenticato in eterno questa differenza e si è compreso nell'amore con sacrificio, nell'essere sacrificato . "L'amore non cerca le cose proprie. Infatti il vero amore ama senza sue proprietà, ama invece ogni uomo secondo la sua proprietà; ma la sua proprietà è proprio la sua «propria proprietà» - quindi

l'amoroso non cerca le cose proprie: al contrario, le cose proprie dell'altro" .

Osserviamo per un momento la natura. Con quale amore infinito la natura, ossia Dio (n. 4), non abbraccia tutte queste cose diverse che hanno vita ed esistenza! Richiama alla mente quanto spesso questa contemplazione ti ha rallegrato, ricorda la deliziosa distesa dei prati in fiore! Non c'è nessuna, oh, nessunissima differenza nell'amore, ma quanta differenza fra i fiori! Anche la pianta più piccola, la più insignificante, modesta, quasi impercettibile nel suo ambiente, che quasi la scopri senza neppure badarci. E' come se tu avessi anche detto all'amore: lasciamo qualcosa per me, qualcosa di proprio! Ed ecco che allora l'amore ha aiutato costui a ottenere la sua proprietà ma in un modo molto più bello di quanto quel povero diavolo avesse osato sperare. Quale amore! La prima cosa è ch'esso non fa nessuna differenza; la seconda, ch'è come la prima, è ch'esso si differenzia nell'amare il diverso. Mirabile amore! Infatti c'è un amore più difficile dell'amare senza fare differenza? E quando non si fa differenza, quant'è difficile allora fare differenza! Immagina se la natura fosse, come noi uomini, severa, ambiziosa, fredda, settaria, meschina, ombrosa - e immagina, immagina poi la delizia dei campi in fiore! Così è anche nel rapporto di amore fra uomo e uomo: solo il vero amore ama ogni uomo secondo la sua peculiarità. [307] "Il duro, l'ambizioso", costui manca di amore e manca di duttilità per capire gli altri; egli esige di trovare la propria particolarità in chiunque, pretende che ognuno gli rassomigli, classifica gli uomini secondo il suo metro. O se qualche rara volta fa un'eccezione - ciò ch'egli considera come una manifestazione straordinaria di amore! -, ciò ch'egli cerca, secondo la sua stessa confessione, è di riuscire a concepire un solo uomo: però esige ora, in un modo del tutto arbitrario e speciale, che quest'uomo abbia tale e tale qualità e qualsiasi altro soddisfi a questa esigenza. Che costui abbia o non abbia questa qualità dell'altro uomo non gl'importa un fico secco; cioè l'ambizioso l'ha deciso una volta per tutte. L'uomo duro e severo non può formare nessuno, ma cerca almeno di

trasformarlo: cioè cerca le cose proprie così da poter dire, ovunque volga lo sguardo, indicando col dito: «Ecco la mia immagine, il mio pensiero, la mia volontà!». Che l'irradiazione dell'attività del duro e dell'ambizioso sia grande o piccola, che egli sia tiranno in un palazzo regale o in una casupola, ciò non fa una differenza essenziale, la natura è la stessa: per ambizione egli non vuole uscire di sé, per ambizione egli vuole stritolare i caratteri degli altri uomini e tormentare la loro vita. La sostanza è la stessa - il più grande tiranno della storia che aveva ai suoi piedi il mondo intero cominciò ad annoiarsi e finì col tiranneggiare le mosche (n. 5): ma in verità egli rimase sempre lo stesso! E come il duro e l'ambizioso non cercano che le cose proprie, così anche la "meschinità", l'avida-invidiosa, la vile-paurosa meschinità . Cos'è la meschinità? E' "mai" la meschinità una qualità originaria di un uomo, uscita dalle mani di Dio? No! La meschinità è una miserabile invenzione propria della creatura; essa sorge quando la creatura, né veramente orgogliosa né veramente umile (poiché l'umiltà davanti a Dio è la vera fierezza), vuole formare se stessa e nello stesso tempo si plasma Dio come se anch'Egli fosse meschino da non poter sopportare l'originalità - Lui che per amore dà a tutto la propria originalità .

Perciò la meschinità non va scambiata con le piccole qualità o con ciò che noi, uomini meschini, chiamiamo insignificante. [308] Prendi un uomo simile: se egli ha avuto il coraggio di essere se stesso davanti a Dio, costui ha carattere. Ma un simile tipo insignificante - che dico io? - no, egli è un'anima nobile, è tutt'altro che meschino . Bisogna stare bene in guardia da quest'equivoco: non bisogna confondere la semplicità nobile e onesta, che non comprende molto, con le teste quadre meschine le quali per viltà e ostinazione vogliono capire soltanto le cose proprie. Chi è meschino non ha avuto mai il coraggio per questo gesto umile e fiero, gradito a Dio: essere se stesso "davanti a Dio" - perché l'accento cade sul «davanti a Dio» -, questa è l'origine e la sorgente di ogni originalità. Colui che ha osato questo, costui ha la proprietà, ossia è riuscito a sapere ciò che Dio già gli aveva dato e

crede, assolutamente nello stesso senso, al carattere proprio di ciascuno. Avere un proprio carattere è credere che ogni altro ha il carattere proprio. Infatti il carattere proprio non è mio, ma un dono di Dio col quale Egli mi concede l'essere, ed Egli lo dà a tutti nell'atto di concedere a tutti di essere. Questa è l'insondabile sorgente della bontà nella bontà di Dio: ch'Egli, "l'Onnipotente", dà in modo che chi riceve ottiene la proprietà; ch'Egli, che crea dal nulla, crea la proprietà così che la creatura, proprio alla sua presenza, non diventa nulla, benché sia presa dal nulla e sia nulla, ma permane proprietà. Invece la meschinità, che è una "natura posticcia", non ha nessuna proprietà: cioè non crede di averne una e perciò non crede che l'abbiano neppure gli altri. Il meschino s'intrappola in una determinata figura e forma ch'egli chiama la riserva sua propria: egli non crede che questo, non può amare che questo. Se riesce a trovarlo, allora lo ama. E' così che la meschinità si lega con la meschinità, è così che crescono insieme, ciò che in senso spirituale è tanto pernicioso come un'unghia incarnata. Questa combriccola meschina è celebrata come l'amore supremo, come la vera amicizia, come la vera, fedele, sincera concordia. Non si vuole capire che quanto più ci si unisce a questo modo, tanto più ci si allontana dall'amore vero, quanto più cresce la falsità della meschinità, [309] tanto più diventa perversa, meschina al punto da presentarsi come l'unico oggetto dell'amore di Dio, l'unico nel quale Egli ha le sue compiacenze. Questa meschina combriccola è altrettanto meschina in ambedue le direzioni: meschina nell'idolatrare un singolo uomo che è il «campione» della meschinità, forse il suo inventore, oppure qualcuno che ha dato prova d'imitarlo fin nelle minime meschinità fin ad avere l'aspetto, la voce, il modo di pensare, lo stile, la cordialità della meschinità, e così meschino da escludere ogni altra cosa. Proprio perché la meschinità è una natura appiccicata, e quindi non-verità; proprio perché essa, nel suo fondo più profondo, non ha mai la franchezza di mettersi in rapporto con Dio, ma ha snaturato se stessa e falsificato l'idea di Dio: proprio per questo essa ha una cattiva coscienza. Per colui che ha un carattere, il

carattere di un altro non è una prova contro di sé ma piuttosto una prova a proprio favore, ossia è una prova in più: poiché non lo può disturbare il fatto che si veda che ognuno, com'egli crede, abbia ciò che gli è proprio. Ma per la meschinità ogni qualità propria è una prova contro di sé; perciò essa prova un'angoscia vaga e dolorosa vedendo le proprietà degli altri, e niente le importa di più che di eliminarle. La meschinità pretende quasi da Dio che abbatta la proprietà e che ora si possa vedere che la meschinità aveva ragione, e che Dio è un Dio invidioso (n. 6) -, che invidia la meschinità. A scusa si può alle volte addurre che la meschinità realmente si immagina che la sua miserabile scoperta sia la verità, e che anzi essa mostra un'amicizia sincera ed una vera partecipazione quando vuole alterare ognuno a sua immagine e somiglianza. Se ci riesce, la meschinità è inesauribile in espressioni e assicurazioni cordiali. Ma in fondo - e di ciò molto spesso si tace - c'è un'autodifesa, un istinto di autoconservazione che rende la meschinità così attiva per eliminare tutto il resto, ad eccezione del proprio. [310] Dal sentire il suo ansimare per trovare un sollievo, come se dovesse soccombere se non riuscisse ad eliminare ciò che l'opprime e l'angoscia, e dal suo sguardo si vede che si sprofonda sempre più nell'insicurezza di sé e perciò con quale avidità e nello stesso tempo e con quale rapacità essa aspetta la preda: dev'essere ben chiaro che la meschinità ha ragione e tiene la vittoria. Come chi è in pericolo di vita si permette tutto, perché si tratta di vita o di morte, così fa anche la meschinità: solo, naturalmente, tutti i mezzi ch'essa impiega per difendere la sua vita e per togliere alla vita ogni proprietà sono, è ovvio, estremamente meschini poiché, benché essa si permetta tutto, si può però essere sicuri che tutto quello ch'essa si permette è meschino.

«Ma l'amore e l'amicizia non amano l'amato e l'amico nella sua originalità?» Sì, questo è vero, eppure non è sempre completamente vero; poiché l'amore e l'amicizia hanno un limite, possono abbandonare tutto per la proprietà dell'altro ma non se stessi, l'amore e l'amicizia. Supponi ora che la proprietà dell'altro

esigesse appunto questo sacrificio! Supponi che l'amante - ciò che anche è il suo piacere - vedesse di essere amato ma nello stesso tempo vedesse che ciò sarebbe di danno gravissimo per la proprietà dell'amato, che diventerebbe la sua alterazione quanto più lo si desiderasse: sì, l'amore profano non è in grado di fare questo sacrificio. Oppure supponiamo che l'amato veda che il rapporto sarebbe la rovina dell'amato, ch'esso disturberebbe completamente la sua proprietà: sì allora l'amore, come tale, non ha la forza di fare questo sacrificio .

Ma il vero amore, l'amore che si sacrifica, che ama ogni uomo secondo la sua proprietà, è disposto ad affrontare qualsiasi sacrificio: esso non cerca le cose proprie . "L'amore non cerca le cose proprie: poiché preferisce donare in modo che il dono sembri essere proprietà di colui che lo riceve" .

A seconda della loro situazione sociale, noi distinguiamo gli uomini in coloro che sono padroni di sé e coloro che sono dipendenti [311] ed auguriamo ad ognuno che venga la volta in cui diventi autonomo al massimo, come si dice. Ma nel mondo dello spirito è proprio il diventare spirito la mèta più alta - ed aiutare qualcuno affinché diventi se stesso, libero, indipendente, padrone di sé, aiutarlo a starsene solo: non è questo il beneficio più grande? Qual è quindi il beneficio più grande? Sì - l'abbiamo detto -, è quando (si noti bene!) l'amore sa insieme nascondersi, così che l'aiutato non sa di essere stato aiutato. Ciò significa che il beneficio più grande è appunto "il modo" nel quale si fa il vero unico beneficio. Esso si può fare essenzialmente in un unico modo, anche se in un altro senso i modi siano molteplici: quando il beneficio non si fa in questo modo, esso è ben lungi dall'essere un beneficio. Non si può dire quindi direttamente qual è il più grande beneficio, poiché il beneficio più grande, l'aiutare un altro a starsene solo, non si può fare direttamente .

Cerchiamo di capire questo. Quando io dico: «Quest'uomo se ne sta solo grazie al mio aiuto»; e se è vero ciò che dico: ho fatto io il massimo per lui? Vediamo! Cosa dico con questo? Dico ch'egli se ne sta solo soletto grazie al mio aiuto - ma a questo modo egli non

se ne sta solo, egli non è diventato padrone di sé, egli deve tutto questo al mio aiuto, ed egli lo sa. Aiutare un uomo in questo modo è in fondo ingannarlo. Eppure è questo il modo nel quale più spesso nel mondo si fa il massimo beneficio, cioè in un modo nel quale non si deve fare: tuttavia è ben questo il modo ch'è apprezzato specialmente nel mondo come naturalmente è -, poiché il vero modo si rende invisibile, e dispensa così sia il mondo sia gli interessati da ogni dipendenza. Ma colui ch'è aiutato in quel modo sbagliato e senza senso è inesauribile nel lodarmi e ringraziarmi per il grandissimo beneficio (di starsene solo con l'aiuto del rapporto di dipendenza da me); egli e la sua famiglia e tutti insieme mi onorano e mi esaltano come il massimo benefattore: [312] che io li abbia fatti dipendere da me - sì, questo è strano, si esprime la propria riconoscenza in un modo completamente assurdo: cioè, invece di dire ch'io l'ho reso dipendente da me, si dice ch'io l'ho aiutato a starsene solo .

Quindi il beneficio più grande non si può fare quando chi lo riceve viene a sapere che lo deve a me; poiché se riesce a saperlo, allora non è il beneficio più grande. Se invece uno dice: «Quest'uomo sta solo - col mio aiuto», ed è vero ciò che dice - allora costui ha fatto per quest'uomo il massimo che un uomo può fare per un altro uomo; l'ha fatto libero, indipendente, padrone di se stesso e delle cose sue e, appunto nascondendo il suo aiuto, l'ha aiutato a starsene solo.

Quindi: stare soli - con l'aiuto di un altro! Ecco, ci sono molti scrittori che usano ad ogni piè sospinto puntini di sospensione in mancanza di pensiero, e questo vale anche per coloro che usano i puntini a bella posta: in verità, mai un puntino di sospensione è stato usato in una maniera significativa e mai lo si potrebbe usare meglio che in questa piacevole frase - quando essa fosse pronunciata (si badi bene!) da chi ha veramente compiuto ciò che in essa è contenuto; poiché in quella frase è contenuto il pensiero dell'infinito nel modo più intelligente, è superata la più grande contraddizione. Egli se ne sta solo - ecco la cosa suprema: egli sta solo. - Di più tu non vedi; non vedi nessun aiuto, nessun sostegno,

nessuna mano di qualche balordo che lo sostiene, e tanto meno lui stesso pensa che qualcuno lo sostenga: no, egli se ne sta solo - con l'aiuto dello spirito. Ma quest'aiuto dello spirito è nascosto, nascosto a colui ch'è aiutato! non lo è all'occhio dell'indipendente (poiché egli astraе dall'essere aiutato, quando non è nel senso più

profondo l'indipendente, che aiuta ed ha aiutato se stesso); esso è nascosto dietro i puntini! C'è una saggezza nobile la quale però, nello stesso tempo, è infinitamente astuta e ingegnosa. Essa è ben nota; se io dicessi il termine straniero con il quale è indicata, non ci sarebbe nessuno ai nostri tempi che non la conosca, [313] almeno per nome; forse ci saranno molti che la conoscono se si descrive senza fare il nome. Essa e il suo nome si ascoltano spesso con irritazione nel mondo, e questo non fa meraviglia, poiché il mondo è un pensatore molto stordito che non ha né il tempo né la pazienza di pensare un solo pensiero. Quel nobile Semplice dell'antichità (n. 7), lui era il maestro di questa saggezza, ed in verità quel nobile spirito non era affatto un losco e cattivo soggetto. Egli era, non si può negare - se mi si permette di usare un'esperienza un po' buffa (un'espressione che un po' gli si attaglia) -, una specie di pensatore, benché non così profondo secondo il gergo del pensiero moderno (n. 8), non degno di ammirazione come questo nel poter «comprendere» - poiché egli non riuscì mai a spiegare più in là di quel che capiva . Questo nobile burlone aveva capito profondamente che il massimo che un uomo può fare per un altro, è di renderlo libero, di aiutarlo a starsene solo, e nello stesso tempo aveva compreso se stesso nel comprendere questo: che se questo si può fare, allora chi aiuta deve poter tenersi nascosto e fieramente voler annientare se stesso. Egli è stato - come lui stesso si chiamava - in senso spirituale un ginecologo e operò in questo servizio con il sacrificio più disinteressato, poiché il suo disinteresse consisteva proprio in questo, che chi è aiutato non sappia chi e come l'ha aiutato; il disinteresse era nel fatto che il mondo non poteva capire e quindi neppure apprezzare il suo disinteresse: ciò ch'esso mai potrà, poiché non può capire perché uno non vuole essere interessato, ed

invece ciò ch'è un egoismo ancora più egoista! - desidera perfino di essere considerato disinteressato . In questa concezione sul modo di aiutare un altro uomo si accordano il vero amoroso e quel nobile burlone. Quest'ultimo sa per proprio conto, ed è la verità, ch'egli ha fatto il massimo beneficio per gli altri uomini; egli conosce quanto impegno ha messo in questo lavoro, e quanto tempo, diligenza ed arte gli è costato l'attirare con l'inganno gli uomini alla verità, quanta incomprendione ha dovuto sopportare da parte di coloro ch'egli aiutò a sbarazzarsi della loro stupidaggine per conquistarli alla verità. [314] Infatti l'arte di strappare qualcuno alle sue stupidaggini è molto pericolosa. Anche quel nobile spirito dice: «Gli uomini, ogni volta ch'egli li liberasse dalla stupidità, si arrabbierrebbero tanto da prenderlo a morsi» - poiché essi chiamano amore il confermarli nella loro stupidità: che meraviglia allora ch'essi montino sulle furie se qualcuno vuole strapparli al loro tesoro più prezioso? E così ch'egli operava; e quando il lavoro era finito, egli diceva: ora quest'uomo se ne sta solo. Ma con questo arriviamo ai puntini di sospensione e con i puntini spunta il sorriso sulle labbra di quello spirito nobile e però burlesco che dice: «Ora quest'uomo è capace di stare da solo - col mio aiuto!»; egli si riserva il segreto di questo indescrivibile sorriso .

In verità non c'è ombra di male in questo sorriso, egli sa per suo conto di averlo fatto in buona fede, sa che in verità è un beneficio e l'unico modo nel quale questo si può fare: ma il sorriso è l'autocoscienza dell'ingegnosità .

Diversamente con l'amoroso. Egli dice anche: ora quest'uomo se ne sta solo. Ed ecco intervenire i puntini. Oh, ma questi puntini significano qualcosa d'altro di un sorriso: poiché, per quanto fosse nobile, fiero e disinteressato, quel burlone non amava con preoccupazione colui che voleva aiutare. Ma quel burlone si rendeva il compito infinitamente facile grazie all'astuzia dei puntini; e sta proprio qui l'arte: aver fatto tutto per l'altro uomo e poi lasciar perdere come se non si fosse fatto nulla. Per quanto riguarda l'amoroso, i puntini sono per il pensiero un segno di

estrema facilità; ma in un altro senso (si noti bene che questo non va rilevato!) sono come un grave respiro, quasi come un profondo sospiro! In questi puntini infatti si nascondono l'insonnia dell'angoscia, la vigilanza del lavoro notturno, quasi uno sforzo disperato; in questi puntini sono nascosti timore e tremore i quali, e proprio perciò tanto più spaventosi, non hanno trovato un'espressione. L'amoroso ha compreso che [315] in verità l'unico e massimo beneficio che un uomo possa fare ad un altro è aiutarlo a starsene solo, per diventare se stesso, proprietà di sé. Ma egli ha compreso anche il pericolo e la sofferenza nascosti sotto questo lavoro, e soprattutto l'orrore della responsabilità. Rendendo grazie a Dio, egli dice perciò: ora quest'uomo se ne sta solo - col mio aiuto. Ma in questa frase non c'è nessuna soddisfazione di sé, poiché l'amoroso ha capito che essenzialmente ogni uomo se ne sta solo - con l'aiuto di Dio, e che l'amoroso in fondo si annienta soltanto per non impedire all'altro uomo il rapporto a Dio, così che ogni aiuto dell'amoroso si dilegua infinitamente nel rapporto a Dio. Egli lavora senza paga, perché si è reso un nulla, e proprio nel momento in cui la sua autocoscienza potrebbe avere la ricompensa, ecco che si presenta Iddio, ed egli è di nuovo annientato, e questa è la sua felicità. Ecco un maggiordomo che per mostrare il suo prestigio può chiedere un colloquio con Sua Maestà per qualcuno che lo stimasse importante. Ma se ora il maggiordomo, proprio mettendosi da parte, potesse favorire l'aspirante ad avere udienza dal re a qualsiasi momento, forse che il fortunato, esultante di poter parlare col re in qualsiasi momento, dimenticherebbe il povero maggiordomo? Il primo maggiordomo, che, "senza amore", aveva in suo potere di procurare all'aspirante di tanto in tanto l'udienza con Sua Maestà, poteva legarselo in modo particolare esigendo da lui l'amore; il povero maggiordomo che invece scelse, "per amore", di mettersi da parte e proprio a questo modo di procurare all'aspirante l'udienza a Sua Maestà, l'aiutò ad avere l'indipendenza di potere ad ogni momento trovare udienza presso Sua Maestà! Così è ogni lavoro dell'amoroso. In verità non cerca le cose proprie, poiché egli dà in modo da

sembrare che il dono sia proprietà del beneficiario. Per quanto può, l'amoroso cerca di aiutare in modo che l'uomo diventi se stesso, diventi padrone di sé. Ma a questo modo nell'esistenza non si cambia un bel nulla: [316] l'amoroso, il benefattore segreto, è messo alla porta, poiché la determinazione di ogni uomo è di diventare libero, indipendente, di essere se stesso. Se l'amoroso è stato a questo momento il collaboratore di Dio, allora tutto è accaduto come voleva l'ordine delle cose! Se invece diventa evidente che l'amoroso ha aiutato, allora la situazione è guastata; ossia l'aiuto non è stato per amore, l'amoroso non ha veramente aiutato .

Strano riconoscimento che l'amoroso ottiene in ringraziamento del suo lavoro! Egli potrebbe in un certo modo riassumere tutta la sua vita in un punto - ammirativo! Egli può dire: ho lavorato a più non posso, ma cosa ho realizzato? Un punto ammirativo! (Infatti, se avesse potuto vedere direttamente ciò che ha realizzato, avrebbe lavorato con meno amore.) Io ho sofferto duramente come uomo, ho sofferto interiormente come solo l'amore può soffrire! ma cosa ho guadagnato? un punto ammirativo! Ho annunciato la verità, con chiarezza e trasparenza di idee più di chiunque, ma cosa ha fruttato? ancora un punto ammirativo! Se egli infatti non fosse stato l'amoroso, se avesse riflettuto di meno; se non fosse stato l'amoroso, se si fosse infischiato della verità; avrebbe raccolto subito una serqua di seguaci che avrebbero accolto la verità proclamandolo- maestro! La vita dell'amoroso allora non è forse stata sprecata? Non ha egli vissuto completamente invano? Non resta allora nulla, assolutamente nulla che attesti la sua opera ed aspirazione? Risposta: se non cerca le cose proprie, non spreca la propria vita. No, in verità questa vita non è sprecata: questo l'amoroso lo sa in beata felicità con sé e con Dio. La sua vita è in un certo senso completamente prodigata nell'esistenza. Per l'esistenza degli altri; senza sprecare un istante o la minima energia per affermare se stesso, né per rivendicare qualcosa per sé, egli è disposto a sacrificarsi completamente, cioè egli è diventato completamente uno

strumento nelle mani di Dio. Perciò la sua azione non può diventare visibile. Essa consiste proprio nell'aiutare gli altri a diventare padroni di sé, ciò che in un certo senso essi già erano. Ma se "realmente" uno è diventato padrone di sé con l'aiuto di un altro, è del tutto impossibile vedere che questo è accaduto con l'aiuto di un altro: poiché, se io vedo l'aiuto di un altro, allora vedo certamente che il beneficiario non è diventato padrone di sé .

NOTE

N. 1. Kierkegaard approfondirà questa geniale osservazione nella "Malattia mortale": l'Io è un rapporto di tensione (finito e Infinito, tempo ed eternità, contingenza e necessità...) per la «scelta» esistenziale la quale pone prima l'Io «davanti a Dio» in trasparenza nella potenza che l'ha posto, e poi «davanti a Cristo» attraverso la coscienza del peccato ch'è distintiva del Cristianesimo (confronta "La malattia mortale", trad. it., Firenze 1953, p.p. 215 s.s., 311 s.s., 344 s.s.; "Opere", p.p. 625 s.s., 672 s.s., 682 s.s.) . N. 2. L'espressione è di sant'Agostino ed è già stata ripetuta sopra . Questa mirabile dialettica del «mio» e del «tuo», ossia del superamento della proprietà come diritto che separa, a differenza della comunione di amore che unifica e innalza così da ottenere Dio, è la caratteristica del voto di povertà che fanno i religiosi assieme a quelli di castità e di obbedienza. L'ultimo Kierkegaard va al di là ed esige che tutti i cristiani li osservino, specialmente il celibato .

N. 3. L'espressione danese è "den ubetinget Forurettede", letteralmente «colui al quale si è fatto assolutamente torto» .

N. 4. Non nel senso del "Deus sive Natura" dell'immanenza spinoziana, ma di Dio Creatore e trascendente .

N. 5. Si tratta, secondo gli editori, dell'imperatore Domiziano (Svetonio, "Domiziano", c. 3) .

N. 6. Allusione evidente al testo di Aristotele: «... se la divinità fosse veramente invidiosa» (Metaph. 1, 2, 983a 1), citato da Hegel (da cui probabilmente passò a Kierkegaard) nella "Philosophie der Religion", 1: «Begriff der Religion», ed. Lasson, Leipzig 1925, p .

201: un testo già citato sopra .

N. 7. Socrate .

N. 8. Allusione ironica alla «sufficienza» degli hegeliani .

5.
L'AMORE COPRE
LA MOLTITUDINE DEI PECCATI (n. 1)

La realtà temporale ha tre tempi e perciò propriamente non esiste mai completamente, oppure completamente in qualcuno di essi; solo l'Eterno è. Un oggetto temporale può avere molte diverse proprietà: si può dire in un certo senso che le ha insieme in quanto in queste qualità esso è ciò che è. Ma la reduplicazione in se stessa non è mai un oggetto temporale; come la realtà temporale si dilegua nel tempo, così essa è soltanto nelle sue proprietà. Quando invece l'Eterno è in un uomo, allora quest'Eterno si reduplica in lui in modo che, ad ogni momento ch'esso è in lui, lo è in duplice modo: rivolto all'esterno e rivolto all'interno verso se stesso facendo però una cosa sola, altrimenti non sarebbe una reduplicazione. L'Eterno invece non è nei suoi attributi, non ha soltanto i suoi attributi, ma è in se stesso, cioè Egli è ciò che ha gli attributi .

Così ora con l'amore. Ciò che l'amore fa, è ciò ch'esso è e ciò ch'esso fa, lo è nel medesimo istante: esso esce da sé (la direzione in fuori) nello stesso istante in cui è in se stesso (la direzione in dentro) (n. 2), Nell'istante in cui è in se stesso, esso esce fuori di sé, in modo che questo uscire e questo rientrare, [319] questo rientrare e questo uscire sono insieme la stessa e medesima cosa. Quando noi diciamo: «l'amore dà franchezza» [1 Giovanni 4,17], diciamo che l'amoroso con la sua natura rende gli altri franchi. In effetti, ovunque è presente l'amore, la franchezza si diffonde. Ci si avvicina volentieri all'amoroso, perché egli caccia il timore. Il diffidente invece caccia tutti via da sé e l'astuto e il furbo

seminano attorno a sé angoscia e inquietudine penosa; perciò la presenza dell'ambizioso pesa come la minaccia di un uragano: l'amore invece dà franchezza. Ma quando diciamo: «L'amore dà franchezza», noi diciamo insieme due cose diverse. - Una quando l'amoroso ha la franchezza, per esempio nell'espressione: «L'amore dà la franchezza nel giorno del giudizio», cioè rende l'amoroso franco davanti al giudizio. - Un'altra quando diciamo: «L'amore libera dalla morte»; allora si pensa subito alla reduplicazione: l'amoroso libera un altro dalla morte e libera, nello stesso od in un diverso senso, anche se stesso dalla morte: egli lo fa in una volta, ossia è la stessa e medesima cosa. Non è ch'egli salva dalla morte se stesso in un primo momento ed un altro in un secondo momento. Solo che l'amore non pensa mai alla cosa estrema, a salvare se stesso, ad avere la franchezza; l'amoroso pensa soltanto a dare per amore di franchezza ed a salvare gli altri dalla morte. Però per questo l'amoroso non è dimenticato. No, colui che per amore dimentica se stesso, dimentica la sua sofferenza per pensare alle sofferenze degli altri, oblia tutte le sue miserie per pensare a quelle degli altri e dimentica ciò ch'egli ha perduto per pensare con amore a ciò che hanno perduto gli altri; non bada ai suoi vantaggi, per pensare con amore a quelli degli altri: in verità un uomo simile non è dimenticato. C'è chi pensa a lui: Dio nei cieli, ossia l'amore pensa a lui. Dio è amore e quando un uomo per amore [di Dio] dimentica se stesso, potrebbe mai Dio dimenticarsi di lui? No: mentre l'amoroso dimentica se stesso e pensa agli altri uomini, Iddio pensa all'amoroso. L'egoista, se si è dato da fare, non fa che gridare, strillare e rivendicare il proprio diritto per garantirsi di non essere dimenticato [320] - eppure costui sarà dimenticato: ma l'amoroso, che dimentica se stesso, sarà ricordato dall'amore. C'è Uno che pensa a lui e di conseguenza l'amoroso riottiene ciò che dà.

Ecco la reduplicazione. Ciò che l'amoroso fa, lo è oppure lo diventa; ciò che dà, egli lo possiede o piuttosto riesce ad averlo - strano, no, come nell'indovinello di Sansone: «Il cibo usciva da colui che mangiava!» [Giudici 14,14] (n. 3). Qualcuno forse dirà:

«Non è strano che l'amoroso abbia ciò che dà, perché è sempre così; se non lo si avesse, non lo si potrebbe neppure dare». Certo, sì: c'è anche sempre il caso che si conservi ciò che si dà? che proprio col dare si ottenga la stessa cosa che si dà, così che ciò ch'è dato e ciò ch'è ricevuto sia la stessa e medesima cosa? Di solito le cose non vanno così: invece ciò che uno dà, l'altro l'ottiene, io non riesco ad avere ciò che do ad un altro .

Così l'amore è sempre reduplicato in se stesso: questo anche quando si dice che l'amore copre la moltitudine dei peccati .

Nella Scrittura leggiamo, ed è il motto caratteristico dell'amore, che sono perdonati i molti peccati a chi ha molto amato [Luca 7,47] (n. 4) - perché l'amore in lui nasconde la moltitudine dei peccati. Ma non è di questo che vogliamo parlare questa volta. In questo piccolo scritto noi trattiamo sempre degli «atti dell'amore», consideriamo quindi l'amore nella sua direzione verso l'esterno. In questo senso ora noi diciamo che L'AMORE COPRE LA MOLTITUDINE DEI PECCATI "L'amore copre la moltitudine dei peccati. Infatti esso non scopre i peccati; ma il non scoprire ciò che però deve esistere, in quanto si lascia scoprire, è un nascondere" .

Il concetto di «moltitudine» è in se stesso indeterminato. Noi così parliamo della moltitudine delle creature, tuttavia questo termine significa cose molto diverse secondo colui che parla. [321] Supponiamo che un uomo abbia passato tutta la sua vita in un luogo appartato, senza interessarsi di conoscere la natura: costui sa ben poco, anche se parla della moltitudine delle cose create. Il naturalista invece, che ha fatto il giro del mondo fermandosi ovunque, sia sopra come sotto la superficie terrestre, ed ha potuto osservare ciò che ha visto, perfino alle volte con occhi armati di strumenti, sia le stelle invisibili a occhio nudo, sia scoprendo in modo straordinario una cosa straordinariamente vicina ma invisibile come per esempio un vermetto: quante cose costui non conosce quando parla di «moltitudine delle creature»! Ancora: mentre il naturalista gioisce nel vedere le sue scoperte, egli ammette che non ci sono limiti per le sue scoperte, poiché non c'è

limite nella preparazione di strumenti che servono alle scoperte; quindi la moltitudine - e per i nuovi ritrovati e per i suoi strumenti - cresce continuamente, cioè si mostra sempre più grande, e tutto questo complesso sempre crescente è significato nell'espressione: «La moltitudine delle creature». - La stessa osservazione vale per la moltitudine dei peccati, ossia l'espressione significa cose molto diverse a seconda di colui che parla. Quindi si "scopre" una moltitudine di peccati sempre più grande - cioè con la scoperta essa mostra di essere sempre più grande: naturalmente anche con l'aiuto delle scoperte già fatte in quel campo e secondo l'abilità e la cautela impiegate nell'indagine. Colui che "non scopre", nasconde di conseguenza la molteplicità, perché per lui la molteplicità è minore.

Ma lo scoprire procura gloria e ammirazione, anche se quest'ammirazione alle volte, in uno strano modo, è costretta a mettere sullo stesso piano cose assai diverse fra loro. Si ammira il naturalista che scopre un [nuovo] uccello e si ammira certamente anche il cane che ha scoperto la porpora (n. 5). [322] Lasciamo stare per ora quest'argomento: ma è certo che il fare scoperte è celebrato e ammirato nel mondo. Invece colui che non scopre qualcosa o scopre una cosa da nulla, è stimato anche molto poco. E per indicare che qualcuno è uno stravagante, che si perde dietro i suoi pensieri, si dice: «Costui certamente non scoprirà nulla!». E per indicare chi in modo particolare è corto di comprendonio e stupido: «Costui certamente non ha scoperto neanche la polvere da sparo!», ciò che ai nostri tempi non è neppure necessario, dato che è stata già trovata! - Sicché sarebbe certamente ancor più aberrante se qualcuno pensasse di essere stato lui a inventare la polvere. Oh, ma l'inventare qualcosa desta tanta ammirazione nel mondo che non si può dimenticare il destino invidiabile di aver scoperto la polvere da sparo! Pertanto è facile vedere che

l'amoroso, il quale non scopre nulla, agli occhi del mondo fa una ben magra figura. Infatti, anche per quanto riguarda il male, il peccato e la moltitudine dei peccati, il mondo porta in palma di mano colui che riesce a scoprirli con furberia e astuzia, chi è

navigato, forse anche un po' perverso. Perfino il giovane, nel primo momento del suo impatto con la vita, preferirebbe tradire (altrimenti sarebbe inevitabile che il mondo lo prendesse per uno scemo). Anche la giovane ragazza preferirebbe tradire (soltanto per evitare che il mondo la chiami un'oca bianca od una bellezza paesana) ed ha la vanità di saper conoscere gli uomini: naturalmente nella sfera del reale! Sì, è incredibile quanto il mondo sia cambiato in confronto con l'antichità: allora erano pochi coloro che conoscevano se stessi, ora tutti conoscono tutti. E questa è la stranezza: se uno scopre che in fondo quasi ogni uomo è una persona dabbene, costui non vorrebbe neppure che lo si sapesse temendo di diventare ridicolo, temendo perfino che l'umanità si senta offesa da questo. Se invece qualcuno scoprisse quanto ogni uomo è in fondo villanzone, invidioso, egoista, fedifrago, [323] quale schifezza si nasconde anche nel più puro, cioè in colui che è considerato il più puro dagli scemi e dalle oche e dagli sciocchi: allora questo vanitoso saprebbe di essere il re della festa, che il mondo è avido di ascoltare le sue ricerche, le sue notizie, i suoi racconti. Così il male e il peccato hanno sugli uomini più potere di quanto di solito non si creda: ch'è una scemenza essere persone dabbene, così gretti da credere nel bene, così provinciali da tradire la propria ignoranza, ovvero che non si è iniziati ai segreti intimi del peccato! Qui si vede chiaramente quanto il male e il peccato in gran parte stanno nella vanità di confrontarsi col mondo, con gli altri uomini. Poiché si può essere del tutto certi che gli stessi uomini i quali, mentre per vanità sono timorosi del giudizio del mondo, poi quando si trovano con altri uomini cercano di essere amabili e forti nel rivelare una particolare conoscenza del male, si può essere certi che gli stessi uomini, quando sono soli, nel loro intimo, dove non c'è bisogno di vergognarsi del bene, hanno una tutt'altra opinione. Ma in compagnia, in società, quando si è insieme molti o pochi e quindi interviene il confronto cioè la situazione di confronto, è impossibile che la vanità non si metta in mostra: l'uno tenta l'altro spiattellando ciò che ha trovato . Però anche gli uomini

sprofondati nella mondanità alle volte fanno eccezione e giudicano con maggiore comprensione il non scoprire nulla . Supponiamo che due uomini astuti abbiano qualcosa da decidere insieme ma non desiderino testimoni: tuttavia, dovendolo fare in casa, non possono evitare la presenza di un terzo - e questo terzo, essi lo sanno, era assai amorevole e felice, fin dai primi giorni dell'innamoramento: non è vero che quei due furbi si direbbero l'un l'altro: «Sì, costui può benissimo restare, non scopre niente»? Lo diranno sorridendo, e questo sorriso fa onore alla loro furberia: ma non mostrano una specie di rispetto per quell'innamorato che non scopre nulla? [324] - Ed ora l'amoroso! Che si rida di lui, lo si canzoni pure o lo si compatisca e il mondo dica di lui quel che vuole: quel ch'è certo è ch'egli, per quel che riguarda la moltitudine dei peccati, non scopre nulla: neppure questo ridere, motteggiare, canzonare alle sue spalle - egli non scopre nulla, egli vede ben poco . Egli non scopre nulla. Noi distinguiamo fra lo scoprire, che è frutto dell'aspirazione consapevole e intenzionale di trovare, e il vedere o sentire ciò che può sembrare contro la propria volontà. Egli non scopre nulla. Eppure, si rida o non si rida di lui e lo si canzoni o non: in fondo, nell'intimo, lo si rispetta perché egli, radicato completamente nel suo amore, non scopre nulla .

L'amoroso non scopre nulla, quindi egli nasconde la moltitudine dei peccati; e basterebbe cercarli per trovarli. La vita dell'amoroso esprime il precetto dell'Apostolo di «essere bambini nel male» [1 Corinzi 14,20]. In fondo il mondo ammira come saggezza la conoscenza del male - la saggezza in verità è la comprensione del bene. La comprensione del male, l'amoroso non l'ha né vuole averla: egli è e rimane, vuole essere e rimanere sotto questo aspetto un bambino. Metti un bambino in una spelonca di briganti (ma non ci resti a lungo, poiché si pervertirebbe anche lui): lascialo per un breve tempo, poi egli faccia ritorno a casa e racconti tutto ciò che ha vissuto: vedrai che il bambino, il quale (come ogni bambino) è un buon osservatore ed ha una memoria eccellente, racconterà tutto fin nei minimi particolari, però in

modo da trascurare in un certo senso ciò ch'è più importante: così colui che ignora che il bambino è stato fra i briganti, neppure se n'accorgerà durante il racconto del bambino. Ma cosa trascura il bambino, cosa non ha egli scoperto? Il male. Eppure il racconto del bambino di ciò che ha visto e udito, è esatto. Cos'è allora ciò che manca al bambino, così che tanto spesso il raccontare dei bambini diventa la presa in giro più profonda degli adulti? [325] E' la comprensione del male: non ha nessuna voglia di capire il male.

In questo il bambino assomiglia all'amoroso. Ma a fondamento di ogni "comprendere" c'è anzitutto e soprattutto un'intesa fra colui che deve capire e chi dev'essere capito e su ciò che si deve capire. Perciò anche la comprensione del male (anche se si vuole dare a intendere a sé e agli altri che ci si conserva puri completamente, ch'è una conoscenza pura del male) è una "intesa" col male: se non ci fosse quest'intesa, se l'uomo intelligente non provasse piacere nel capirlo, allora si vergognerebbe di capirlo, e così neppure lo capirebbe. Anche se questa comprensione non significasse altro, è però una curiosità malsana del male; ossia è un espediente astuto per scusare le proprie magagne con il pretesto della diffusione del male - un calcolo sbagliato di rivendicare il proprio onore con la conoscenza della perversione altrui. Ma si badi bene: se per curiosità si dà al male il dito mignolo, esso prende subito tutta la mano. Queste scuse di riserva sono il massimo pericolo, e diventare migliori e sembrare migliori confrontandosi con la cattiveria altrui, è un pessimo modo per diventare migliori. Però, se già questa comprensione scopre la moltitudine dei peccati, quali scoperte non potrebbe fare un'intesa ancora più fiduciosa che in fondo è un patto col male! Come il malato d'itterizia vede tutto giallo, così quell'uomo - dopo essere caduto sempre più in basso - vede crescere attorno a sé la moltitudine dei peccati. I suoi occhi diventano più penetranti e ferrati: ahimè, non per la verità, ma per la non-verità; quindi il suo sguardo si accende sempre di più, macchiandosi vede il male in tutto, l'ingiustizia anche nella cosa più giusta - e questo spettacolo (oh, pensiero spaventoso!) è per lui una specie di consolazione,

poiché è importante per lui una moltitudine la più grande possibile. Alla fine non c'è più nessun limite per le sue scoperte, poiché egli scopre il peccato perfino là dove lui stesso sa che non c'è, lo scopre sulla base di chiacchiere, dicerie, bugie, su cui si è soffermato e alle quali ha finito col credere. [326] Un tipo di questa fatta ha scoperto certamente la moltitudine dei peccati! Ma l'amoroso non scopre nulla. C'è qualcosa di così infinitamente solenne e nello stesso tempo di così infantile, qualcosa che ricorda i giochi infantili, quando a questo modo l'amoroso, non scoprendo nulla, nasconde la moltitudine dei peccati - sì, ricorda il gioco dei bambini. Infatti quando giochiamo col bambino a nascondino, facciamo finta di non vedere il bambino che tuttavia ci sta dinanzi; oppure il bambino gioca facendo finta di non vedere noi e ciò lo diverte in modo indescrivibile. L'aspetto infantile della situazione è che l'amoroso, come in un gioco, pur tenendo gli occhi aperti, non vede ciò che accade davanti a lui; la cosa grandiosa è il fatto ch'egli non può vedere il male. E' risaputo che gli Orientali onorano i pazzi ma quest'amoroso, ch'è degno di onore, è come un pazzo. E' noto che nell'antichità si faceva (e con ragione) molta differenza fra due sfere di pazzia: l'una era una malattia dolorosa degna di commiserazione come infelicità, l'altra veniva chiamata la follia divina. Se noi allora per una volta vogliamo usare quest'espressione pagana del «divino»: c'è una specie di follia divina, quella di non poter per amore vedere il male che accade davanti agli occhi. In verità è quasi indispensabile in questi tempi saccenti, che s'intendono così a fondo del male, fare qualcosa per insegnare ad onorare questo secondo tipo di pazzia: tanto più in questi nostri tempi un simile amoroso, il quale bada soltanto al bene e non avverte affatto il male, sarà preso per un pazzo . Immagina, per fare l'esempio più sublime, Cristo davanti al Sinedrio [Matteo 26,57 s.s.]; immagina la folla infuriata, immagina la combriccola dei notabili; immagina quanti sguardi erano rivolti contro di Lui, puntati su di Lui con l'intenzione che questo stesso loro sguardo fosse un segno del loro disprezzo e scherno, del loro insulto e disprezzo per l'Accusato! Ma Egli non scopriva nulla, per

amore copriva la moltitudine dei peccati. [327] Immagina urli di ingiurie, di scherni, di offese che Gli furono lanciati - e ognuno urlava a più non posso per farsi sentire, così da non sembrare da meno degli altri e apparire ridicolo mostrandosi negligente in siffatta occasione .

Quindi ciò che contava era di unirsi a tutti: di essere il vero strumento dell'opinione pubblica - per disprezzare, deridere e maltrattare un innocente! Ma Egli non scoprì nulla, con amore copriva la moltitudine dei peccati - non scoprendo nulla! Ed Egli è il Modello, da Lui l'amoroso ha imparato a non scoprire nulla e con questo copre la moltitudine dei peccati; quando egli, come un degno discepolo, «abbandonato, odiato, con la croce sulle spalle» (n. 6), avanza fra scherni e ingiurie, fra disprezzi e schiamazzi eppure amorosamente non scopre nulla - è in verità un miracolo più grande di quello dei tre fanciulli gettati nella fornace ardente [Daniele 3,20 s.s.]. Tuttavia scherni e ingiurie non causano in fondo nessun danno quando lo schernito non è danneggiato dallo "scoprire" ciò che è, restandone amareggiato, poiché egli resta amareggiato se scopre la moltitudine dei peccati. Se tu vuoi chiarire a te stesso come l'amoroso copre la moltitudine dei peccati non scoprendo nulla, mettiti ancora una volta davanti all'amore. Immagina che questo amoroso abbia una moglie che lo ami. Ecco, proprio perché l'ama, essa scoprirà un mucchio di mancanze verso di lui - vorrebbe, afflitta, con l'amarezza nell'anima, scoprire ogni suo sguardo di disprezzo, col cuore contrito ascoltare le sue rimostranze -, mentre egli, l'amoroso, pur non potendo evitare di vedere o sentire qualcosa, però tiene sempre in serbo la scusa, cioè ch'è stato lui a sbagliare: allora la moglie non potrebbe scoprire in lui nessuno sbaglio, e questo in proporzione ai molti ch'essa ha fatto verso di lui. Vedi ora tu, cioè rifletti a ciò che la moglie ha scoperto, e con verità. Non vedi tu ora quant'è vero che l'amoroso, il quale non scopre nulla, copre la moltitudine dei peccati? [328] Applica quest'esempio a tutte le situazioni della vita, e ammetterai che l'amoroso realmente copre la moltitudine dei peccati .

"L'amore copre la moltitudine dei peccati; poiché, quando non può evitare di vedere o di sentire, lo nasconde col silenzio, con una spiegazione attenuante, col perdono" . Col silenzio nasconde quella moltitudine .

Succede alle volte che una coppia di amanti desiderano mantenere segreto il loro rapporto. Supponi ora che nel momento in cui essi si professano il mutuo amore e si promettono a vicenda il silenzio si trovi per caso sul posto un terzo, ma che quest'estraneo sia un uomo onesto e amoroso su cui possono contare quando promette loro di tacere: l'amore della coppia non è e non resta forse nascosto? Ma è così che si comporta l'amoroso quando egli d'improvviso, per caso, senza esserne mai andato in cerca, viene a conoscere il peccato di un uomo, un suo sbaglio che ha commesso, oppure come sbagliò per fragilità: l'amoroso tace e nasconde la moltitudine dei peccati . Non dire: «La moltitudine dei peccati rimane ugualmente grande, sia che si coprano col silenzio sia che si spiattellino in pubblico; poiché il silenzio non toglie nulla, poiché si può mantenere il silenzio soltanto su ciò che esiste». Rispondo con una domanda: forse che colui che mette in piazza gli errori e i peccati del prossimo non aumenta la moltitudine dei peccati? Anche se fosse così, che la moltitudine rimane invariata, sia ch'io taccia o non: se taccio, faccio però il mio dovere di nascondere. Anche noi diciamo che il rumore pubblico fa ingrandire le cose più di quel che sono. Ma non è a questo che ora penso. E' in tutt'altro senso che si deve dire che lo spiattellare in pubblico i falli del prossimo aumenta la moltitudine dei peccati. Non si prenda troppo alla leggera la conoscenza delle pecche del prossimo, come se tutto andasse bene una volta che si racconta ciò ch'è vero. In verità, non ogni informazione sugli sbagli del prossimo, anche se corrisponde a verità, [329] è perciò senza colpa, e proprio col procurarsi l'informazione si può facilmente rendersi colpevoli. E' così che il rumore di piazza ovvero colui che racconta gli errori del prossimo aumenta la moltitudine dei peccati .

Che gli uomini parlottando e chiacchierando si abituino a carpire notizie - con curiosità, leggerezza, invidia, con malignità forse sugli sbagli del prossimo, questo corrompe gli uomini. Sarebbe certamente auspicabile che gli uomini imparassero ancora a tacere: ma si deve chiacchierare, quindi chiacchierare con curiosità e leggerezza, e così la frivolezza e l'incoscienza hanno via libera. Gli sbagli del prossimo sono e devono essere una cosa troppo seria: chiacchierarne con curiosità e leggerezza è perciò un segno di animo perverso. Ma colui che col raccontare le pecche degli altri contribuisce a corrompere gli uomini, costui senz'altro aumenta la moltitudine dei peccati . E' fin troppo certo che ogni uomo ha una grande inclinazione a vedere gli sbagli del prossimo e forse una ancora più grande a metterli in piazza. Anche non fosse altro, ahimè, questo è, per usare una espressione mite, una specie di nevristenia con l'effetto di indebolire gli uomini con questa tentazione, in questa eccitazione di poter sparlare del prossimo, di poter attirare l'attenzione momentanea con un simile racconto divertente. Ma è già perverso abbastanza il piacere nevristenico che non può tacere ciò ch'è alle volte nell'uomo una passione orrenda e diabolica secondo la più terribile misura . Chissà se c'è un brigante, un ladro, un farabutto, in breve qualche delinquente che nel senso più profondo sia così corrotto come un siffatto uomo che si è assunto il compito - come sua spregevole professione, secondo la misura più grande possibile, con la solennità mai sentita per nessuna verità in tutta la nazione, con un vantaggio come raramente accade, approfittando di tutti i nascondigli, in quegli stessi angoli dove arriva appena la parola di Dio - di propalare gli sbagli del prossimo, le sue debolezze, i suoi peccati, d'inoculare a chiunque - anche alla gioventù immatura - questa conoscenza rivoltante. Chissà se neppure qualche delinquente dei più matricolati sia stato nel suo intimo così perverso come quest'uomo, anche se in realtà quello che racconta fosse vero! Anche se lo fosse. [330] Ma è impensabile allora che qualcuno possa, con la serietà dell'eternità, essere severo nell'osservare ch'era assolutamente reale il male ch'egli

pubblicizzava e che avrebbe voluto sacrificare la sua vita per questo ignobile servizio della verità. Noi preghiamo nel "Padre nostro" che Dio «non c'induca in tentazione» [Matteo 6,13] : ma potrebbe accadere, e può accadere, ch'io cada in tentazione. Dio misericordioso, concedimi una sola grazia: che il mondo possa considerare vergognosi e repellenti il mio peccato e la mia colpa! La cosa più orrenda è di cadere in una colpa, in una colpa che grida al cielo, e di accumulare colpa su colpa, giorno dopo giorno - e senz'affatto accorgersi, perché tutto l'ambiente, perché l'esistenza stessa è diventata un inganno fino a convincere che ciò non era nulla, che non c'era colpa ma quasi un merito! Oh! e ci sono delitti che il mondo non chiama delitti ma premia e quasi onora - eppure, eppure preferirei (Dio non lo permetta!) arrivare all'eternità con tre delitti di assassinio sulla coscienza piuttosto che con un carico orrendo, interminabile di delitti che si sono accumulati di anno in anno, che possono aver portato alla tomba un numero quasi impensabile di uomini, amareggiato nei rapporti più intimi, ferito nell'onore gli innocenti, macchiato gli adolescenti, corrotto e pervertito vecchi e giovani: in breve, essere resi responsabili secondo una misura di cui anche l'immaginazione più vivace non sarebbe in grado di farsi un'idea - di siffatto orrendo peso di delitti di cui mai sarei riuscito a pentirmi, perché dovevo impiegare il tempo in nuovi delitti - e questa innumerevole massa di delitti mi avrebbe procurato danaro a bizzeffe, possibilità d'influenze, quasi stima e soprattutto una vita di piacere! La colpa di un piromane, che ha dato fuoco ad una casa, è diversa se la casa è abitata o non: ma le chiacchiere sono come l'incendiare un'intera società, e non dovrebbero essere considerate delitto? [331] Ci si isola contro la peste - ma la peste peggiore, peggiore del colera, sono le chiacchiere che corrompono l'anima e la coscienza, alle quali si spalancano tutte le porte, anzi si paga profumatamente per essere contaminati e si saluta come un benefattore l'untore! Dimmi ora se non è vero che l'amoroso, tacendo gli sbagli del prossimo, copre la moltitudine dei peccati, e se col chiacchierare non si fa invece che aumentarli . "Con una

spiegazione mitigante" l'amoroso copre la moltitudine dei peccati . E' sempre mediante la spiegazione che una cosa è ciò ch'essa ora è. Il fatto o i fatti conosciuti sono il fondamento, ma è la spiegazione che decide. Ogni evento, ogni parola, ogni fatto: brevemente, tutto si può spiegare in molti modi. Come è falso dire che l'abito fa il monaco, così è vero dire ch'è la spiegazione a fare che l'oggetto sia quel che è. Di tutto ciò che riguarda le parole, i discorsi, le azioni di un altro uomo non c'è una certezza decisiva, e così accettarli significa scegliere. La comprensione e la spiegazione sono perciò, proprio perché è possibile la diversità d'interpretazione, una scelta. Ma se è una scelta, resta sempre in mio potere, se io sono l'amoroso, di scegliere l'interpretazione più benigna. Quando questa spiegazione più benigna o mitigante spiega con benevolenza ciò che gli altri invece per leggerezza, precipitazione, severità, durezza di cuore. invidia, malignità spiegano come colpa; quando la spiegazione benevola spiega in un altro modo, essa ora elimina una colpa dell'altro e diminuisce così la moltitudine dei peccati, ossia li nasconde. E se gli uomini volessero veramente capire quale buon uso potrebbero fare della loro immaginazione, del loro acume, dell'inventività, delle loro forze messe insieme impiegandole a trovare una interpretazione benevola: questa sarebbe per essi una delle gioie più belle della vita, che potrebbe diventare per essi un piacere ed un bisogno così appassionati da far dimenticare tutto il resto. Un cacciatore non si appassiona forse sempre di più alla caccia? Non lodiamo questa sua scelta, diciamo soltanto ch'egli ogni anno si dà con slancio crescente a questo suo hobby. E perché lo fa? Per il fatto che ogni anno egli fa esperienza, diventa sempre più esperto, riesce a superare sempre maggiori difficoltà: così egli, l'esperto vecchio cacciatore, ora conosce gli espedienti ignoti agli altri, ora sa seguire le orme della selvaggina che nessun altro riesce a seguire, ora capisce i segreti che nessun altro riesce a sfruttare, ora egli ha inventato un modo più astuto per posare le trappole, così che con molta sicurezza gli riesce di fare una buona caccia anche quando tutti gli altri tornano a casa col carniere vuoto. Noi pensiamo ch'è

un compito pesante, ma sotto un altro aspetto è anche un'azione che dà soddisfazione e affascina, l'essere il ministro della giustizia che scopre colpe e delitti: restiamo attoniti per la conoscenza che costui ha del cuore umano delle scappatoie e invenzioni più sottili; come può ricordare di anno in anno anche il particolare più insignificante solo per poter riconoscere un'orma; basta che oggi dia uno sguardo alle circostanze per poter orientarsi nell'individuare il colpevole; come per la sua attenzione nulla è trascurabile, purché contribuisca a chiarire la sua idea sul delitto. Siamo pieni di ammirazione quando ad un simile servitore dell'autorità riesce di acciuffare un ipocrita ostinato ed esperto, di smascherarlo e di provarne la colpevolezza. Ma non potrebbe essere altrettanto soddisfacente e affascinante tener testa con dignità ad una condotta abietta come mai, per scoprire se per caso non ci fosse qualcosa d'altro, un lato buono? Costituisca pure lo Stato i suoi tribunali, i servi della giustizia facciano il loro lavoro per scoprire colpe e delitti: noialtri non siamo né giudici né poliziotti, siamo invece chiamati da Dio all'amore; quindi, grazie ad un'interpretazione benigna, cerchiamo di nascondere la moltitudine dei peccati. [333] Immagina un simile amoroso, dotato dalla natura delle qualità più splendide: come ogni giudice non dovrebbe invidiarlo! Queste qualità dovrebbero essere applicate con zelo e con sforzo da un giudice, come persona d'onore, a servizio dell'uomo per esercitarsi nell'arte, per praticare l'arte, l'ermeneutica di nascondere con una interpretazione benevola la moltitudine dei peccati! Immagina la sua esperienza ricca, nel senso più nobile del termine, e benedetta: quale conoscenza non ha costui del cuore umano! quanti casi strani e tuttavia commoventi non ha conosciuto, nei quali, per quanto la matassa sembrasse intricata, gli è riuscito di scoprire il bene oppure il meglio perché ha tenuto a lungo sospeso il più possibile il suo giudizio, finché è comparsa una piccola circostanza al momento giusto che l'ha aiutato a sciogliere il bandolo. Com'egli di punto in bianco ha potuto rivolgere la sua attenzione a concepire l'affare in un altro modo, con la fortuna di trovare ciò

che cercava. Com'egli, approfondendo le situazioni umane, procurandosi con la massima diligenza notizie dei vari umori, ha ottenuto infine la vittoria della spiegazione! Quindi egli «ha trovato la traccia», «ha trovato felicemente quel che cercava», «ha vinto con la sua interpretazione» ahimè, come sono strane queste espressioni se lette fuori contesto! Quasi ogni uomo pensa subito che qui si tratti di scoprire un delitto, tanto si è abituati tutti a pensare di scoprire il male invece del bene. Ecco, lo Stato nomina i giudici e i ministri della giustizia per scoprire e punire il male. Inoltre sorgono associazioni (ciò che è lodevole) per alleviare la povertà, per educare gli orfani, per salvare i degenerati, ma non c'è ancora nessuna associazione per questo bel compito di riuscire a dare, almeno per un poco, una spiegazione benevola della moltitudine dei peccati! Ora non vogliamo sviluppare nei suoi particolari il tema che l'amoroso con la sua spiegazione benevola copre la moltitudine dei peccati, poiché nelle due precedenti riflessioni abbiamo mostrato come l'amore crede tutto e l'amore spera tutto. Ma amorosamente credere tutto e amorosamente sperare tutto sono i due principali strumenti che impiega l'amore, questo mite ermeneuta, il quale copre la moltitudine dei peccati .

"Con il perdono" l'amore copre la moltitudine dei peccati . Il silenzio in fondo non elimina la notoria moltitudine dei peccati; la spiegazione benevola diminuisce un po' questa moltitudine mostrando che questa o quella cosa non era peccato; il perdono non annulla ciò che non si può negare che sia peccato. Così l'amore combatte in tutti i modi per coprire la moltitudine dei peccati, ma il perdono è il più caratteristico di questi modi .

Abbiamo ricordato nella trattazione precedente l'espressione: «molteplicità delle creature» - la riprendiamo per procedere nella spiegazione. Diciamo che lo scienziato "scopre" la moltitudine delle creature, e anche l'inesperto, che in confronto del primo ne sa ben poco, ne parla: ecco che l'inesperto non sa che esiste la tale o tale cosa, ma essa esiste ugualmente: la sua ignoranza non la elimina dalla natura. Diversamente nella situazione della remissione della moltitudine dei peccati. Il perdono elimina il

peccato perdonato (7) . Questo è un pensiero meraviglioso, perciò è anche il pensiero della fede: poiché la fede si rapporta sempre a ciò che non si vede. Io credo che il visibile è nato da ciò che non si vede: io vedo il mondo, ma l'Invisibile non lo vedo, lo credo. Così anche «col perdono - e col peccato» interviene un rapporto di fede a cui però raramente si presta attenzione. Cos'è infatti l'invisibile? L'invisibile è che il perdono elimina ciò che esiste; l'invisibile è che ciò che si vede e nel contempo non si vede; [335] poiché quando si vede, si manifesta in maniera invisibile che non si vede. L'amoroso vede il peccato ch'egli perdona, ma crede che il perdono l'elimina. Questo infatti non si può vedere, poiché il peccato non si può vedere; e d'altra parte se il peccato non esistesse, così da poterlo vedere, non potrebbe neppure essere perdonato. Come allora con la fede "si crede che l'Invisibile è" DIVENTATO visibile, così l'amoroso "crede" che col perdono il visibile è TOLTO. Ambedue le situazioni sono fede. Beato il credente che crede ciò che non può vedere; beato l'amoroso che crede tolto ciò che tuttavia può vedere! Chi può credere questo? L'amoroso. Ma perché il perdono è così raro? Forse perché la fede nel potere del perdono è così poca e così rara? Anche gli uomini migliori, che non sono affatto inclini né all'invidia né al rancore, e sono quanto mai propensi alla riconciliazione, spesso si sentono dire: «Volentieri gli perdonerei, ma non vedo a cosa questo possa giovare». Oh, di certo questo non si vede! Però, se anche tu hai bisogno di perdono, allora vedrai di che cosa il perdono è capace: perché pretendi parlare del perdono, tu che non hai né l'esperienza né l'amore? In fondo è mancanza di amore il dire: non vedo a cosa il mio perdono possa giovare. Noi non diciamo che un uomo dovrebbe diventare così importante ai propri occhi da pensare che sia in suo potere perdonare ad un altro uomo - nient'affatto: anche questo sarebbe una mancanza di amore; in verità c'è un modo di perdonare il quale con lampante evidenza aumenta la colpa invece di diminuirla. L'amore soltanto - sì, questo sembra una barzelletta ma ci si permetta di dirla - ha il gesto prestigioso capace con il suo perdono di togliere il peccato. Quando il perdono pesa (o perché

sono lento a perdonare o perché mi rendo importante col poter perdonare), non accade nessun miracolo. Ma quando l'amore perdona, accade il miracolo della fede (ed ogni miracolo è opera di fede: perché meravigliarsi allora se, abolendo la fede, sono aboliti anche i miracoli?): ciò che si vede, però, con l'essere perdonato non si vede. [336] E' stato cancellato, è stato perdonato e dimenticato; avviene cioè quel che dice la Scrittura di ciò che Dio perdona: è nascosto «dietro alle sue spalle» [Isaia 38,17]. Ma ciò ch'è dimenticato non è ciò che non si conosce, poiché ciò che non si conosce è ciò che non si è mai conosciuto: ci si dimentica di ciò che si è conosciuto. Dimenticare in questo senso più alto non è l'opposto di ricordare, bensì di sperare; infatti sperare è far esistere col pensiero, dimenticare è togliere col pensiero l'esistenza di ciò che esiste, cancellarlo. La Scrittura insegna che la fede si rapporta «alle cose che non si vedono» [Ebrei 11,1], ma dice nello stesso testo ch'è «la sostanza delle cose che si sperano» [ivi]: questo significa che ciò che si spera è come l'invisibile, ciò che non esiste ma al quale la speranza dà esistenza col pensiero .

Dimenticare, quando Dio lo fa rispetto al peccato, è l'opposto di creare: poiché creare è produrre dal nulla, dimenticare è far ritornare nel nulla. Ciò ch'è nascosto ai miei occhi, io non l'ho mai visto; ma ciò ch'è nascosto alle mie spalle, io l'ho visto. Ed è proprio così che perdona l'amoroso: egli perdona, dimentica, cancella il peccato: con amore si rivolge a colui a cui perdona, ma quando si volge a lui non vede ciò che sta dietro alle sue spalle. Che sia impossibile vedere ciò che sta dietro alle spalle di qualcuno, è facile da capire: quest'espressione è esatta se è applicata all'amore, ma invece è molto difficile diventare l'amoroso che con il suo perdono pone le colpe dell'altro dietro alle sue spalle. Infatti accade facilmente fra gli uomini di addossare sulla coscienza di un altro una colpa, magari un omicidio: ma, col perdono, mettere la colpa dietro alle spalle è difficile. Ma non lo è per l'amoroso, poiché egli copre la moltitudine dei peccati .

Non dire: «La moltitudine dei peccati resta tale e quale» sia che il peccato venga rimesso oppure non, poiché il perdono né toglie né aggiunge nulla. Rispondi piuttosto alla questione: colui che per mancanza di amore nega il perdono, non aumenta forse la maledizione dei peccati? [337] il suo rifiuto di riconciliarsi non sarebbe un peccato in più? e, se è così, questo non dev'essere messo sul conto? Ma non è questo ciò che vogliamo qui accentuare. Non c'è forse un rapporto segreto fra il peccato e il perdono? Se un peccato non è perdonato, esso esige la pena, esso invoca dagli uomini o da Dio la punizione. Ma quando un peccato invoca la punizione, allora cambia completamente aspetto: si mostra ben più grande di quando lo stesso peccato è perdonato. E' mai questa un'illusione ottica? No, la cosa è realmente così. Non è, per usare un'immagine imperfetta, nessuna illusione ottica che la ferita, orrenda a vedersi, sia molto meno orrenda nel momento seguente, quando il medico l'ha lavata e curata eppure è sempre la stessa ferita. Che fa quindi colui che nega il perdono? Egli aumenta il peccato, egli fa sì che esso sembri più grande. E, poi, il perdono toglie la vita al peccato; ma il negare il perdono dà nutrimento al peccato. Perciò, anche se non sopravvenisse nessun nuovo peccato, anche se rimanesse lo stesso e medesimo peccato, si aumenterebbe la moltitudine dei peccati. Se un peccato permane, si aggiunge in fondo un nuovo peccato. E questo nuovo peccato tu potresti averlo impedito perdonando per amore il vecchio peccato, come fa l'amoroso che copre la moltitudine dei peccati .

"L'amore copre la moltitudine dei peccati, perché impedisce che il peccato si produca, lo soffoca sul nascere" .

Anche quando tutto è pronto per questa o quell'impresa, per un'opera che si vuole portare a termine, bisogna attendere ancora una cosa, l'occasione. Così è anche col peccato: quando il peccato è in un uomo, esso però aspetta l'occasione .

Le occasioni possono essere molto diverse. La Scrittura dice che «il peccato prende l'occasione dal precetto o proibizione» [Romani 7,8] .

Proprio il fatto che una cosa è comandata o proibita diventa l'occasione: non che sia stata l'occasione a proibire il peccato, l'occasione non produce mai nulla. L'occasione è come un intermediario, [338] come un sensale che aiuta a impostare l'affare, dà soltanto l'occasione che si faccia ciò che in un altro senso c'era già come possibilità. Il precetto, la proibizione tentano proprio perché vogliono arrestare il male, ed ora il peccato "prende" l'occasione, poiché la proibizione è l'occasione. Così l'occasione è come un nulla, qualcosa d'improvviso che scorre tra il peccato e la proibizione, in un certo senso appartiene ad entrambi: mentre in un altro senso è come se non esistesse, benché a sua volta nulla di quanto è entrato nella realtà sia divenuto senza occasione .

Il precetto, la proibizione sono l'occasione. In un senso ancora più triste il peccato che è in un altro fornisce l'occasione di peccare a chi viene in contatto con lui. Oh, quante volte una parola, buttata là a caso e con leggerezza, è stata sufficiente per dare occasione al peccato! Quanto spesso uno sguardo gettato con leggerezza ha dato occasione che la moltitudine dei peccati diventasse più grande! Per non dire quando un uomo vive in un ambiente, giorno dopo giorno, dov'egli non sente che peccato e empietà: quale ricca occasione per lui di peccare, quale facile situazione di dare e di ricevere occasioni! Quando l'uomo è circondato dal peccato da ogni parte, il peccato è come nel suo elemento. Alimentato dalle continue occasioni, esso prospera e cresce (se si può parlare di prosperare riguardo al male); esso peggiora sempre più; prende sempre più figura (se rispetto al male si può parlare di prendere figura, poiché il male è bugia e inganno, e così è senza figura); si consolida sempre più, anche se la sua vita è sospesa sopra l'abisso, quindi senza appoggio . Però tutto ciò che è occasione contribuisce, in quanto si può da questo prendere occasione di peccare, ad aumentare la moltitudine dei peccati .

Ma c'è un ambiente che non dà assolutamente occasione di peccare: è l'amore. Quando in un uomo il peccato è circondato dall'amore, allora esso è fuori del suo elemento, [339] è come una

città assediata alla quale sono stati tagliati tutti i contatti con i suoi; è come un uomo caduto preda dell'alcool, ridotto a condizioni di vita pietose, senza forze, che aspetta invano un'occasione per eccitarsi con una nuova sbronza. E' vero ch'è possibile che il peccato (infatti, cosa un uomo depravato non può sfruttare per la sua rovina!) prenda occasione dall'amore, possa essere esasperato dall'amore, infuriarsi contro l'amore. Però il peccato alla lunga non può tenere testa all'amore .

Per questo tali scene possono darsi solo al principio: allo stesso modo come l'ubriaco nei primi giorni, prima quindi che il trattamento medico abbia avuto il tempo necessario per esercitare il suo influsso, ha le forze della debolezza per andare sulle furie. E poi, anche se ci fosse un uomo simile che anche l'amore dovesse abbandonare - no, questo l'amore non lo fa mai -, che prende occasione dall'amore per continuare a peccare - perché è un incorreggibile -, da questo non segue che non ci siano molti ad essere guariti. Così resta ugualmente vero che l'amore copre la moltitudine dei peccati . Oh, l'autorità deve spesso escogitare mezzi molto ingegnosi per trattenere un delinquente, e il medico deve spesso aguzzare l'ingegno per inventare strumenti di coercizione al fine di domare un pazzo: nel campo del peccato non ci sono ambienti così coercitivi, ma nello stesso tempo nessun ambiente di coercizione salva tanto come l'amore . Quanto spesso l'ira, che bolliva nell'intimo aspettando soltanto la scintilla per esplodere, si trovò disarmata perché l'amore non le diede l'occasione! Quanto spesso non fu soddisfatto, fu spento sul nascere il piacere peccaminoso, il quale nell'angoscia voluttuosa della curiosità aveva posto la sua sentinella, in attesa di un'occasione! L'amore infatti non ha offerto occasione alcuna ed ha vegliato amorosamente perché non fosse data occasione alcuna! Quanto spesso esso non riuscì a tranquillizzare la stizza che bolliva nell'anima, ch'era così certa e così pronta e vogliosa di trovare un'occasione sempre nuova per prendersela col mondo, con gli uomini, con Dio, con tutti, perché l'amore non le diede nessuna occasione per irritarsi! [340] Quanto spesso questo tipo

fantastico e ribelle è svanito di mente, perché si credeva trascurato e misconosciuto: di qui l'occasione per diventare ancora più fanatico, mentre non desiderava altro che procacciarsi una nuova occasione per dimostrare che aveva ragione. Quanto spesso è svanito di mente perché l'amore, che è tutto sollievo e partecipazione, non gli ha dato occasione alcuna per la sua fantasia malata! Quanto spesso costui si concentrò in se stesso per riflettere se potesse riuscire a trovare qualche scusa per questo! Quante volte tornò indietro perché l'amore non gli dava occasione alcuna per il male! Oh, quanti delitti sono stati sventati, quanti progetti cattivi annientati, quante risoluzioni disperate fatte svanire, quanti pensieri peccaminosi frenati mentre stavano per realizzarsi, quante parole senza senso non più espresse, perché l'amore non ha dato l'occasione! Guai all'uomo a causa del quale viene lo scandalo [Matteo 18,7]; beato l'amoroso il quale, negando l'occasione, copre la moltitudine dei peccati!

NOTE

N. 1. 1 Pietro 4,8. Kierkegaard non dà citazione alcuna, ma si tratta di uno dei testi biblici da lui preferiti, come si è detto nell'Introduzione. Nell'esemplare del Nuovo Testamento (Cop. 1820) di Kierkegaard questo testo è sottolineato (8[2] C 3, 128, p. 340) .

N. 2. Quest'accento sulla doppia direzione dell'amore - verso l'esterno e verso l'interno - sarà ripreso come tema dell'ultimo discorso (10: «L'atto d'amore di celebrare l'amore»: S.V. 9, 406 s.s.)

N. 3. Questo testo è ripreso e approfondito in un testo seguente del "Diario": «In senso terrestre prima viene il lavoro e poi la mercede, o, se uno non la riceve, però ne abbisogna; perché in senso terrestre il lavoro è qualcosa che estenua e la mercede ciò che nutre .

Ma in senso cristiano lavorare è cibo, come dice Cristo: "Il mio cibo è fare la volontà del Padre mio" [Giovanni 4,34]. Quindi non "più faccio la volontà del Padre mio e più mi stanco e più quasi avrei fame della mercede", ma "più mi sazio". Qui si verifica anche il detto biblico: "Da colui che mangia viene il cibo"» (9 A 339, trad. it., n. 1938, t. 5, p. 63) .

N. 4. E' il testo che ha offerto a Kierkegaard copiosa materia di riflessione, da lui raccolta in ben tre «Discorsi edificanti» del 1849 e 1850 dedicati al tema evangelico: "La peccatrice", di Luca 7,47 (S.V. 11, 301 s.s., 12, 295 s.s. e 317 s.s.) . N. 5. Gli editori rimandano a Pollux, "Onomast." 1, 45-46 .

N. 6. E' una citazione, secondo gli editori danesi, del poeta pietista luterano Kingo (m. 1703), autore di poesie religiose fra le quali sono celebri quelle dedicate alla Passione di Cristo, a cui appartiene certamente il verso qui citato. Confronta FR. NIELSEN,

in "Realencykl . f. prot. Theologie u. Kirche", Leipzig 1901(3), B.d. 10, p.p. 304 s .

N. 7. Sembra quindi che Kierkegaard, qui come altrove, attenui il principio di Lutero: "simul iustus et peccator", e si avvicini alla concezione cattolica del sacramento della penitenza: «La consolazione eterna che viene dalla dottrina della remissione dei peccati è che in fondo tu la "devi credere"... Tu devi dimenticare: devi credere che il tuo peccato ti è perdonato» (9 A 177; trad. it., n. 1848, t. 5, p . 13). Chi si scandalizza ossia rifiuta quest'atto di fede nella remissione dei peccati, cade nella disperazione (confronta "La malattia mortale") .

6. L'AMORE RIMANE

1 Corinzi 13,13: "Così rimane allora... l'amore".

Sì, Dio sia lodato, l'amore rimane! Qualunque cosa il mondo voglia strapparti, anche fosse la più cara; qualunque cosa ti possa accadere nella vita, anche se tu dovessi soffrire per la tua aspirazione, per il bene che tu vuoi; anche se gli uomini si allontanassero da te con indifferenza o si rivoltassero contro di te con ostilità; anche se nessuno volesse conoscerti o volesse riconoscere ciò che ti deve; anche se il tuo migliore amico ti rinnegasse - se tu in qualche aspirazione, in qualche tua parola hai veramente avuto l'amore come testimonia: consolati, poiché l'amore rimane. Ciò che conosci con lui, resta nella tua memoria per consolazione: oh, impresa più beata di qualsiasi altra che un uomo possa fare, più beata che se gli fossero sottomessi gli spiriti, è maggior beatitudine l'essere ricordato dall'amore! Ciò che l'amore ti fa conoscere ti porta tale consolazione che né le cose presenti, né le future, né gli Angeli, né i diavoli [Romani 8,35], e allora - Dio sia lodato! neppure i timidi pensieri del tuo animo inquieto, neppure il momento più tempestoso e difficile della tua vita, possono strapparti, poiché l'amore rimane. - E quando lo scoramento ti indebolisce al punto da farti perdere ogni gusto di riprendere le tue forze - ahimè, cosa non fa lo scoramento della ribellione quando fa il vuoto totale nell'anima trasformando la vita in una ripetizione monotona e insignificante -: allora tu vedrai certamente tutte queste cose, ma vedrai con indifferenza che i prati ed i boschi "tornano" a verdeggiare, che nell'aria e nell'acqua "tornano" ad agitarsi le molteplici forme di vita,

gli uccelli "tornano" a cantare e gli uomini riprendono i lavori più svariati allora tu conosci certamente che Dio esiste, ma ti sei ritirato in te stesso come se Dio si fosse rifugiato nel cielo ad una distanza infinita da tutte queste cose insignificanti, per le quali non vale la pena di vivere. Quando lo scoramento t'impregna la vita intera, così che tu sai certamente, ma fiaccamente, che Cristo è esistito, ma con lucida angoscia pensi ai diciotto secoli da quando Egli è esistito come se fosse infinitamente distante da tutte queste cose insignificanti per cui non vale la pena di vivere: oh, allora rifletti che l'amore rimane! Poiché se l'amore rimane, è altrettanto certo ch'esso, se è questa la consolazione di cui hai bisogno, è tanto nel presente come nel futuro. A tutti gli orrori del futuro opponi questa consolazione: l'amore rimane. A tutte le angustie e desolazioni del presente opponi questa consolazione: l'amore rimane! Oh, se è di consolazione per il beduino del deserto il sapere con precisione l'esistenza di una sorgente: né mancanza della sorgente, né qualsiasi forma di morte sarebbero tanto mortifere come se l'amore non esistesse e non esistesse eternamente! Ecco, questo è un discorso molto edificante: l'amore rimane. Con quest'espressione intendiamo dire che l'amore, se è l'amore di Dio, sorregge tutta l'esistenza. Se per un momento, per un solo momento, cessasse, tutto sprofonderebbe nella confusione (n. 1). Ma questo non avviene, e perciò anche se tutto precipitasse nel caos - l'amore rimane! Noi parliamo quindi dell'amore di Dio, la cui caratteristica è di rimanere . Però in questo piccolo libro noi parliamo sempre degli «atti dell'amore», e quindi non dell'amore di Dio, bensì dell'amore umano .

Naturalmente, nessun uomo è l'amore: l'uomo, se è nell'amore, è l'amoroso. [343] Pertanto l'amore è presente dappertutto dove c'è un amoroso. Verrebbe da pensare, ed è questa un'opinione molto diffusa, che l'amore fra uomo e uomo sia un rapporto fra due. Questo è anche vero, ma insieme non è vero, in quanto esso è insieme un rapporto fra tre. Prima c'è l'amoroso, poi colui o coloro che sono l'oggetto, ma per terzo è l'amore stesso che è presente. Quando noi allora, riguardo all'amore umano, diciamo che

l'amore rimane, tale proprietà mostra facilmente di essere un oggetto; ossia non è una proprietà statica che l'amore possiede come tale, ma una proprietà acquisita ad ogni momento e che nello stesso tempo ogni momento ha la capacità di acquisire, poiché a sua volta l'amore è un oggetto attivo. L'amoroso rimane, egli rimane nell'amore, conserva se stesso nell'amore e proprio con questo fa sì che il suo amore per gli uomini rimanga. Egli rimane l'amoroso rimanendo nell'amore, rimanendo nell'amore rimane il suo amore. Esso rimane, ed è su questo che noi ora vogliamo riflettere .

L'AMORE RIMANE "«L'amore non viene mai meno» - esso rimane" (n. 2) . Quando il bambino è stato fuori presso estranei tutta la giornata, e poi pensa di far ritorno a casa ma ha paura di andare solo e vorrebbe perciò restare il più a lungo possibile, egli dice alla persona anziana, che forse vorrebbe mandarlo via più presto: «Aspetta un po'», e l'anziano accoglie la preghiera del bambino. Quando due colleghi sono a passeggio e l'uno sta più avanti dell'altro, questo chiede al primo: «Aspettami un poco», e il più veloce soddisfa la richiesta del più lento. Quando due amici hanno decisamente combinato con soddisfazione d'intraprendere un viaggio insieme ma uno si ammala, il malato prega: «Aspetta un poco», e l'altro aspetta. Se qualcuno, che ha un debito e non può pagare, chiede al creditore: «Aspetta un poco», questo accoglie la richiesta. Se una ragazza innamorata vede che interverranno grandi e forse lunghe difficoltà [344] per la sua unione con l'amato, essa gli dice: «Aspetta un poco», e il fidanzato l'esaudisce. Ed è molto bello e lodevole aspettare, aspettare a questo modo un altro uomo: però non abbiamo ancora visto se un atto simile è proprio amore. Forse il tempo in cui si deve attendere è troppo corto perché sia veramente evidente che ciò che determina qualcuno ad attendere possa decisamente chiamarsi amore. Ahimè, forse il tempo di attesa diventerà troppo lungo, così che l'anziano dirà al bambino: «No, non posso aspettarti più a lungo!». Forse il compagno andrà così lentamente che quello più veloce gli dirà: «No, ora non posso più aspettarti!». Forse a causa

di un malanno capitato per via, l'amico dirà: «No, non posso più aspettarti, ora devo andare solo!». Forse passò troppo tempo senza che il debitore potesse saldare il debito, sicché l'altro gli disse: «No, ora non posso più aspettare, devo riavere il mio danaro!». Forse il progetto di unione con l'amata andò tanto per le lunghe che l'amato disse: «No, non posso aspettare più a lungo; però capirai che non posso passare tutta la vita, anno dopo anno, in bilico sull'incerto». - Ma l'amore "rimane" . Questo, che l'amore rimane: forse, più esattamente, che ora in questo o quel caso rimane o cessa, è qualcosa che occupa in molti modi i pensieri degli uomini; è spesso oggetto dei loro discorsi, più spesso ancora è il contenuto principale dei loro romanzi. Si fanno elogi sperticati all'amore che rimane e si considera come una cosa indegna ch'esso non rimanga, che cessi, che cambi. Solo il primo è il vero amore (n. 3), l'altro mostra col cambiamento di non essere amore - e quindi di non essere stato neppure amore. La realtà è questa: non si può cessare di essere l'amoroso; se si è davvero l'amoroso, si rimane tale: se si cessa di "esserlo", allora è segno che non lo si "era". Il cessare ha quindi, nell'ambito dell'amore, una forza retroattiva. Sì, io non posso stancarmi di dire e di mostrare che dovunque c'è l'amore, là c'è una profondità infinita. [345] Ecco: un uomo può essere stato ricco e può essere fallito, anche quando è senza quattrini rimane certo e vero che "ha avuto" quattrini. Ma quando uno cessa di essere l'amoroso, costui "neppure lo è mai stato". Nulla è più dolce dell'amore, ma anche nulla è così severo, così geloso di se stesso, così inflessibile come l'amore! Ma c'è dell'altro. Quando l'amore cessa, quando nell'amore e nella amicizia, brevemente: quando nel rapporto amoroso fra i due s'interpone qualcosa, allora avviene - noi diciamo - una rottura fra questi due. L'amore era il legame, era in senso buono l'intermediario; quando allora s'intromette qualcosa fra loro, l'amore se ne va, cessa, l'unione fra i due si spezza e la rottura rimane a separarli. Il Cristianesimo però non conosce questo linguaggio, non lo capisce, non lo vuol capire. Si può parlare di rottura soltanto perché si pensa che l'amore sia una relazione fra

due invece di essere una relazione fra tre, come è stato mostrato. Questo discorso di una rottura fra i due è molto superficiale: esso si fonda sull'illusione che il rapporto di amore sia una faccenda fra questi due, che non ci sia affatto un terzo, al quale il rapporto interessa. Se allora i due si accordano nel rompere questo rapporto, non ci sarebbe nulla da opporre in contrario. Inoltre, poiché questi due hanno rotto il loro rapporto, non segue che i due rompono il rapporto con gli altri uomini, cioè ch'essi non possono essere amorosi con gli altri uomini; essi quindi mantengono la qualità di «amorosi», ma il loro amore si porta ora soltanto agli altri. Altrimenti, chi è responsabile della rottura avrebbe il sopravvento e l'innocente sarebbe indifeso. Però è brutto che l'innocente sia il più debole: così vanno certamente le cose in questo mondo ma, dal punto di vista dell'eternità, le cose non possono mai stare a questo modo. Perciò, che fa il Cristianesimo? La sua serietà attira subito l'attenzione dell'eternità [346] sul Singolo, su ognuno dei due Singoli. Infatti, poiché nell'amore ci si rapporta l'un l'altro, ognuno di loro si rapporta per se stesso all'"amore". Ora le cose non vanno affatto bene con la rottura. Prima di arrivare alla rottura, prima che l'uno arrivi a rompere il suo rapporto di amore con l'altro, egli deve prima "decadere dall'AMORE". Questo è l'importante. Perciò il Cristianesimo non parla di rottura fra i due, ma soltanto di ciò che sempre ogni Singolo può fare per separarsi dall'"amore". Una rottura fra i due sa troppo dell'affaccendarsi nella temporalità, come se questa cosa non fosse molto pericolosa: separarsi dall'"amore", è un discorso che non ha la serietà dell'eternità. Ecco, ora tutt'è a posto; ora l'eternità può mantenere ordine e disciplina, ora l'innocente che soffre per la rottura certamente deve diventare il più forte se anch'egli non si è separato dall'"amore". Se l'amore fosse unicamente il rapporto fra due, l'una delle parti sarebbe sempre alla mercé dell'altra allorché quest'altra, per la sua abiezione, vorrebbe rompere il rapporto. Se il rapporto fosse soltanto fra due, l'uno potrebbe avere la supremazia, così da poterlo rompere: poiché se uno lo rompe, il

"rapporto" è rotto. Quando però sono in gioco tre, uno solo non può farlo. Il terzo, come si è detto, è l'"amore stesso", al quale allora colui che soffre incolpevolmente della rottura può attenersi, e così la rottura non ha nessun potere su di lui. Il colpevole non potrebbe vantarsi di essersela cavata a buon prezzo, poiché separarsi dall'"amore" è il prezzo più alto possibile che ha ben altra serietà che questa fretta di romperla con un uomo singolo e poi per il resto essere sotto tutti gli aspetti un uomo buono e amoroso .

Ma il vero amoroso non si separa mai dall'"amore": perciò egli non può mai arrivare ad una rottura, poiché l'amore rimane. Però, nel rapporto fra i due, può l'uno impedire la rottura se l'altro la fa? Dovrebbe sembrare che l'uno dei due sia certamente in grado di rompere il rapporto, e se la relazione è rotta c'è certamente la rottura. In un certo senso è anche così: [347] se però l'amoroso non si separa dall'"amore", egli può impedire la rottura, egli può fare questo miracolo; poiché quando esso permane, la rottura non può mai veramente accadere. Col rimanere (ed in questo rimanere l'amoroso ha un patto con l'eterno) egli conserva la supremazia sul passato e così trasforma ciò che, nel passato e in forza del passato, è stato una rottura in un rapporto possibile nel futuro (n. 4). Vista nel passato, la rottura diventa ogni giorno ed ogni anno sempre più chiara: ma l'amoroso che rimane [tale] appartiene, col rimanere, al futuro, all'eterno, e in direzione del futuro la rottura non è rottura, ma una possibilità. Ma per questo occorrono le forze dell'eternità, e perciò l'amoroso che rimane, rimane nell'"amore". - Altrimenti il passato prenderebbe un po' alla volta il potere e allora la rottura un po' alla volta verrebbe alla luce. Oh, per questo occorrono le forze dell'eternità: per trasformare, nel momento decisivo, il passato in futuro! Il rimanere [nell'amore] ha appunto questo potere (n. 5) . Come descriverò ora questo atto dell'amore? Oh, dovrei essere inesauribile nel descrivere ciò che dà una gioia indescrivibile e invita alla meditazione edificante! Allora scoppiò la rottura fra i due. C'è stato un malinteso, e l'uno ruppe la relazione. Ma se l'amoroso dice: «Rimango», allora non

c'è nessuna rottura. Immagina una proposizione: l'ultima parola manca, non ci sono che le prime parole e il tratto di congiunzione (colui infatti che rompe la relazione non prese con sé il tratto di congiunzione, questo lo conserva l'amoroso con sé, com'è naturale): immagina alcune parole di una proposizione ed un tratto di congiunzione e immagina di non sapere altro sulla faccenda: cosa dirai? Dirai tu che la proposizione non è finita, che manca qualcosa. Così è con l'amoroso . Che si sia quindi ad una rottura non si può vedere direttamente, si può vedere soltanto come una cosa passata. Ma l'amoroso non vuole conoscere il passato, poiché egli rimane, e il rimanere è in direzione del futuro. [348] Quindi l'amoroso esprime che ciò che l'altro chiama una rottura è un rapporto che ancora non è finito. Appunto perché vi manca qualcosa, per questo il rapporto non è ancora una rottura .

Quindi questo dipende da come si vede il rapporto: e l'amoroso? Egli rimane. E' accaduta una rottura, è stata una discussione a separarli, ma è stato uno solo a rompere dicendo: «Fra noi è finita!». Ma l'amoroso rimane e dice: «Fra noi non è finita, siamo ancora a metà proposizione, è solo la proposizione che non è terminata». Non è così? Quale differenza c'è fra un frammento e una frase infinita? Per parlare di un frammento bisogna sapere se esso non continua: se questo non c'è, la frase non è finita. Rispetto al passato noi diciamo ch'è ormai deciso che è quello che è: «un frammento»; per il futuro, nell'attesa del seguito, noi diciamo: «La proposizione non è finita, manca ancora qualcosa!». Poi, ecco la rottura! Sono stati il disaccordo, la freddezza, l'indifferenza, a separarli, però è stato uno a romperla dicendo: «Io non parlo più con quell'uomo, non voglio vederlo più!» (n. 6). Ma l'amoroso dice: «Io rimango, così parliamo ancora insieme, poiché nel colloquio alle volte bisogna anche tacere» . Non è così? Ma supponi che siano passati tre anni dalla separazione .

Ed eccoci ancora al punto: che siano passati tre anni, lo si può sapere soltanto nel senso del passato; ma l'amoroso, che ogni giorno si ringiovanisce col pensiero dell'eternità, rimane: egli non

ha nessun potere sul passato. Se tu trovi due uomini seduti in silenzio l'uno accanto all'altro e non sapessi altro, ti verrebbe in mente che sono tre anni che non si parlano? Può qualcuno stabilire quanto deve durare il silenzio per poter dire: ora essi non si parlano più? e se si può stabilire, lo si può nei singoli casi solo per il passato, ch'è così poiché il tempo dev'essere passato. Ma l'amoroso che rimane non pensa mai al suo passato, non conosce nessun passato, è in attesa soltanto del futuro. [349] Forse un ballerino smette di ballare perché un altro ballerino se n'è andato? In un certo senso. Ma se l'altro rimane fermo nella sua posizione che esprime le flessioni con il partner che non si vede, e se tu non conosci nulla del passato, certamente dirai: «Ora certamente la danza comincia, appena verrà l'altro ch'è atteso». Elimina il passato, buttalo nell'oblio dell'eternità, rimanendo nell'amore: allora la fine è l'inizio e non c'è alcuna rottura! Quando il fidanzato infedele abbandona la ragazza, ma essa ogni sera «all'ora grigia del crepuscolo» si mette alla finestra e attende, è come se ogni sera dicesse: ora viene, viene subito! «Ogni sera» sembra che non ci sia stata rottura alcuna, poiché lei, la ragazza, rimane. Che per tre anni ogni sera sia andata alla finestra, per lei non contano le singole sere; perciò ella non scopre neppure il passato, in quanto sa di rimanere realmente amorosa (n. 7) .

Forse però la ragazza in fondo ama se stessa. Essa desidera per sé l'unione con l'amato: è il suo unico desiderio. Per ripagare il suo compimento ella vorrebbe fare qualsiasi cosa per abbellire quanto più è possibile la vita dell'amato: sì, è vero, ma è per sé ch'ella desidera l'unione. Quand'è così, ella certamente si stanca, si mette a pensare al passato, alla lunghezza del tempo - ora non si mette più alla finestra, e questo è il segno che c'è la rottura: ma l'amore rimane. - Ecco che allora si arriva alla rottura, qualunque sia stata l'occasione: uno dei due rompe la relazione: è stato terribile, odio eterno, odio implacabile ha giurato la sua anima per sempre (n. 8): «Non vedrò più quest'uomo, le nostre strade sono separate per sempre da un abisso di odio». Egli ammette certamente che la vita è una via e ch'essi su questa via si trovano insieme, ma niente di

più: egli evita a bell'apposta che la sua via incontri quella della persona odiata; il mondo per lui è quasi troppo piccolo per dare spazio a tutti e due; per lui è un tormento il respirare nello stesso mondo dove respira l'odiato; inorridisce al pensiero che l'eternità li contenga entrambi . [350] Ma l'amoroso rimane. «Io rimango,» egli dice «così ci troviamo a camminare sulla stessa via.» Non è anche così? Quando due bocce (ciò che chiunque può sperimentare) si urtano in modo che l'una nello scontro trascina con sé l'altra, non si trovano allora insieme sullo stesso cammino? Che ciò sia successo con uno scontro, non si vede: questo è un passato che si deve sapere. Ma l'amoroso non vuol sapere il passato, egli rimane, e rimane sulla via con colui che lo odia: non c'è quindi nessuna rottura. Quale forza meravigliosa non ha l'amore! La parola più potente che mai sia stata detta, la parola di Dio creatore, è: «Sia fatto» [Genesi 1,3]. Ma la parola più potente che un uomo abbia detto è quella dell'amoroso: io rimango. Riconciliato con se stesso e con la sua coscienza, amico di Dio, d'accordo con tutti gli Angeli buoni, l'amoroso indifeso affronta la più pericolosa battaglia dicendo soltanto: «Io rimango». E in quanto è veramente l'amoroso, egli vincerà, vincerà col suo rimanere, vincerà ancora meglio di quel generale romano col suo temporeggiare (n. 9); poiché il rimanere nell'amore è in se stesso molto più splendido.

Tanto veramente egli è l'amoroso: non c'è nessun malinteso ch'egli presto o tardi non riesca a superare col suo rimanere; non c'è odio che alla fine non debba dichiararsi vinto e arrendersi al suo rimanere - almeno nell'eternità! Ecco, colui che si appropriava l'amore di un altro uomo, e quindi ne ha il possesso, ad ogni momento teme di perderlo. Ma colui ch'è stato odiato per il suo amore, costui è eternamente sicuro di ottenere l'amore. Se il tempo non ci riesce, riuscirà l'eternità a togliere l'odio dell'altro, ad aprirgli gli occhi all'"amore", e con questo anche all'amore ch'è rimasto per tutta la vita ed ora rimane per tutta l'eternità. - Così l'amore non scompare mai - esso rimane . "L'amore rimane - esso non invecchia mai" .

Non possiamo non ammettere con gioia che una certa bonomia naturale, una certa partecipazione e collaborazione benevola riescano per un certo tempo a garantire il rimanere amoroso [351] - ma è fin troppo certo che ci si stanca con l'andare del tempo, quando cioè la faccenda esige tempi lunghi e quindi va per le lunghe. La lunghezza, la lunghezza del tempo è certamente l'esigenza che spinge i più a fare fallimento. Nel mondo degli affari accade con molta frequenza che una ditta affondi perché d'improvviso in una volta sopravviene una scadenza troppo forte. Ma nel mondo dello spirito è la lunghezza del tempo che mette molti in imbarazzo. Gli uomini dispongono di forze a sufficienza per un momento, alla lunga invece cedono. Però l'amore rimane. Oh, come i poeti e gli oratori sanno descrivere la vanità di tutte le cose, come sanno mostrare la forza erosiva del tempo sulle imprese più grandi, più potenti, più imponenti, sulle meraviglie del mondo che il tempo ha trasformato in rovine quasi irriconoscibili, sui nomi più immortali che il tempo ha relegato nella nebbia del mito! Ma può ora, mentre l'amore rimane, accadere qualcosa, così che, mentre esso rimane, qualcosa si muti nel tempo - solo che questo non è per sua colpa, ma è una sofferenza? La situazione quindi potrebbe essere: l'amore rimane, nessuna circostanza lo cambia o riesce a farlo rinunciare a se stesso - esso si cambia con un cambiamento che noi chiamiamo "invecchiamento", e tuttavia noi dobbiamo dire, di questo stesso amore, ch'esso non invecchia mai.

Parliamo un momento di ciò che interessa tanto gli uomini, dell'amore, ovvero di quella ragazza la quale, secondo le parole del poeta, «nell'ora grigia del crepuscolo» se ne sta ogni sera alla finestra aspettando l'amato: ahimè, mentre «il tempo viene e va» - quel tempo che scorre così veloce ed è indescrivibilmente lento per l'afflitto. Oppure diciamo che il tempo viene troppo lento per chi spera e troppo veloce per chi teme. [352] Ma qui il poeta dice, ed egregiamente, che il tempo viene e va, poiché egli vuole descrivere uno che sta in attesa, e per costui il tempo non soltanto viene, né soltanto va, ma viene e va. Per solidarietà con la ragazza

in attesa il tempo si è assunto di fare ciò che l'innamorato infedele avrebbe dovuto fare .

Quando dunque il tempo venne, «lui» doveva venire; il tempo venne, ma «lui» non venne: e così il tempo se ne andò di nuovo fino a quando il tempo venne ancora, poiché era col tempo che «lui» doveva venire, lui che non venne. E così il tempo col suo andare e venire assopì la ragazza che aspettava fino a che ella, cullata in questo movimento, riposò nell'attesa. Strano! Si dovrebbe pensare che l'attesa sia ciò che più dovrebbe tenere svegli; quando ci si abbandona ad essa completamente, finisce con l'addormentare, e questo non è poi tanto strano. Infatti, se tu ti sei messo a dormire e d'improvviso, mentre dormi, si sprigiona un potente getto d'acqua, tu ti sveglierai di soprassalto. Ma se invece ti metti a riposare col rumore della «cascata» d'acqua, mai sonno fu più dolce, più fresco, più soave di questo accanto alla cascata! Dunque, il tempo venne e il tempo andò; la ragazza veramente non rinunziò al suo amore, ma disparve - poiché non è stato il tempo a disparire; no, esso veniva e andava, ma è stata la ragazza a scomparire. Onore a quest'anima fedele! Ella ha anche l'onore più grande che tocchi ad un uomo: che un poeta abbia cantato lei, non come un menestrello per guadagno, né perché la ragazza era forse di nobile origine o perché forse il poeta l'aveva conosciuta. No, il suo nome non lo conosceva: solo le sue buone azioni entusiasmano il vero poeta. Non dimentichiamo mai che rimanere a questo modo fedeli al proprio amore è una nobile virtù femminile, è un'azione grande e magnifica. Fin quando ci sarà un poeta al mondo, questo sarà tenuto in grande onore, a dispetto di tutti i discorsi, sulle virtù domestiche: e se il mondo sarà diventato abietto al punto che non esisterà più nessun poeta, allora il mondo dispererà, perché non c'è più un poeta, ed allora verrà un poeta a tesserne le lodi . Quindi ella scomparve - vittima d'amore. [353] Eppure è questo l'elogio più grande, cioè dire di un uomo ch'egli si sia sacrificato .

La questione è se ciò per cui si è sacrificato era il Bene supremo. Ma il fatto di sacrificarsi è e rimane, finché il mondo resta mondo,

in senso eterno, un'impresa ben più grande del vincere: poiché il mondo in verità non è così perfetto che il vincere nel "mondo", appunto per l'eterogeneità col mondo, non conservi un pizzico della malizia del mondo. Questo, di vincere nel mondo, assomiglia al diventare qualcosa di grande nel mondo; di solito è una faccenda sospetta il diventare qualcosa di grande nel mondo, poiché esso non è così qualificato che il suo giudizio sulla grandezza sia da tenere in grande conto - se non come una spiritosità incosciente .

L'amore rimane - esso non viene mai meno. Ma nell'amore dello spirito c'è la sorgente che zampilla nella vita eterna [Giovanni 4,14]. Il fatto che anche questo amore invecchi con gli anni, che muoia una volta nel tempo, non prova nulla, poiché il suo amore rimane eternamente giovane: lo spirito nel suo amore non si trova nella situazione dell'amore profano, che si riferisce alla temporalità, che dipende dalla temporalità: l'esatta età del suo amore è l'eternità .

Quando muore, lo spirito ha raggiunto la misura; quando muore, si vede proprio ch'egli non ha atteso invano; ahimè, quando la giovane ragazza morì, noi dicemmo: peccato ch'essa abbia atteso tanto invano! E come l'amore, che rimane, dovrebbe venire meno? Ma cos'è che dà all'uomo l'immortalità, cos'altro se non l'amore che rimane? Infatti l'amore profano è l'invenzione più bella della temporalità ma è l'invenzione più fragile. Perciò c'è qui una contraddizione più profonda. La ragazza non aveva commesso nessun errore: è stata ed è rimasta fedele al suo amore. Però il suo amore si era un po' cambiato con gli anni . [354] Ciò è nella natura stessa dell'amore profano. La contraddizione allora è di essere disposti a sacrificarsi con la migliore volontà però non si è in grado, in un senso più profondo, di essere assolutamente fedeli, ossia di rimanere in ciò che non rimane in eterno -, e questo l'amor profano non lo fa. Forse anche la ragazza non aveva capito che qui stava il nocciolo; ma questo contesto di autocontraddizione costituisce l'aspetto malinconico della sua morte .

Ch'ella sia stata sacrificata, ciò non ha la solennità dell'eternità e perciò non entusiasma, non eleva, ma ha la malinconia della temporalità, quindi l'entusiasmo del poeta . La giovane ragazza scomparve. Anche se «lui» fosse venuto, quindi se fosse venuto prima della morte di lei, sarebbe arrivato troppo tardi .

Ella rimase, ma il tempo le aveva fiaccato il desiderio per il quale viveva, mentre il medesimo desiderio la consumava. Invece l'amoroso nel senso più profondo, quello che rimane, non viene meno; il suo amore non consuma. Se colui che lo fraintese, se colui che si raffreddò con lui, se colui che lo odiò si ravvede e ritorna da lui, lo trova immutato con la medesima nostalgia dell'eternità e con la stessa tranquilla serenità nel tempo. Il suo amore è eterno, si rapporta all'eternità, riposa nell'eterno; perciò egli aspetta "ogni momento" la medesima cosa, come egli aspetta "in eterno", perciò senz'inquietudine perché nell'eternità c'è tempo a sufficienza .

Quando l'attesa dell'amore dovesse poter rendere un uomo, in senso essenziale, labile, ciò sarebbe perché la sua attesa sta in rapporto di dipendenza dal tempo: così il tempo ha in suo potere di decidere se l'attesa sarà soddisfatta o non. Cioè, l'attesa è principalmente un'attesa temporanea - ma una simile attesa, l'amore che rimane non l'ha. Un'attesa ch'è essenzialmente soltanto temporanea causa l'inquietudine nell'attesa. Senza inquietudine il tempo non esiste: non esiste per l'animale ch'è completamente senza inquietudine; e l'orologio non può indicare il tempo quando l'inquietudine si arresta . Ma quando l'inquietudine, com'è il caso dell'attesa puramente temporale, [355] si dilegua fra il compimento e il non-compimento, in modo che il movimento si accelera nel tempo - poiché il dileguarsi del tempo, il fatto che il tempo passa, produce inquietudine; poiché il compimento, se non avviene nel tempo, non avviene affatto -, in questo caso l'attesa consuma. Alla fine sembra che l'inquietudine prenda il sopravvento: ahimè, questo è proprio quando la malattia ha preso la forma della consunzione. Ma l'amoroso che rimane ha un'attesa eterna, e questo eterno dà l'indifferenza

nell'inquietudine che nel tempo certamente si dilegua fra il compimento e il non-compimento, ma indipendentemente dal tempo: invero il compimento non è affatto reso impossibile, perché il tempo è passato - il vero amoroso non va perciò soggetto a consunzione .

Quale fedeltà nell'amore che rimane! Lungi da noi il voler sottovalutare la ragazza innamorata, come se ci fosse da parte sua una specie d'infedeltà (ahimè, un'infedeltà verso chi era stato infedele!), come se ella si fosse indebolita [nell'amore] col passare degli anni e l'amore fosse svanito; come se il suo amore si fosse cambiato nella solita mutazione che l'amore profano subisce con il passare degli anni. E però, però - sì, è questo uno strano circolo di autocontraddizione del pensiero; ma non può essere diversamente anche con la massima fedeltà nell'amore, anche se essa sembra infedeltà, perché l'amore profano non è l'eternità. La contraddizione non è nella ragazza, ella è rimasta fedele a sé; la contraddizione, che la ragazza stessa soffrì, sta in questo: che l'amore profano non è l'eternità, e quindi in questo: ch'è impossibile rapportarsi con una fedeltà "eterna" a ciò che in se stesso "non è l'eterno". Invece la fedeltà dell'amor sacro nel rimanere completamente immutato, senza la minima labilità, sempre il medesimo in ogni momento - quando poi in qualsiasi tempo l'altro abbandona la sua incomprensione, la sua inimicizia, il suo odio per far ritorno a questo amoroso! Ch'egli, colui che rimane, non venga mai a mancare, è certamente anche per lui una vittoria eterna; ma è nello stesso tempo - e così noi lo consideriamo qui e così lo considera anche lui stesso - un atto di amore grazie alla fedeltà verso colui che ama .

Quale sconforto non sarebbe mai, e tale da portare quasi alla disperazione, allorché chi è stato infedele facesse dietrofront e cercasse di passare dall'incomprensione alla comprensione, dall'inimicizia all'amicizia, e dall'odio alla riconciliazione – quale sconforto se allora l'amante fosse venuto meno così che né la comprensione, né l'amicizia recuperata, né la riconciliazione rinnovata nell'amore, non potessero veramente essere in grado di

dargli la beata gioia dell'eternità! E, d'altra parte, ciò che potrebbe fare il momento del perdono, il passaggio della riconciliazione così naturale e così facile, lo fa l'amoroso (ciò ch'è stato sviluppato nelle pagine precedenti), il quale, col rimanere, ha eliminato sempre il passato: poiché la riconciliazione è in grado, da parte sua, di far sì come se non ci fosse stata nessuna separazione . Quando i due hanno ciascuno una propria idea del passato e della lunghezza della separazione, il perdono è spesso un incontro difficile e la situazione [antecedente] non rimane forse mai completamente recuperata; ma l'amoroso non sa nulla del passato: perciò nel suo amore egli fa ancora quest'ultima cosa, cioè riceve con amore l'urto in modo che non diventi uno scontro scambievole: più facilmente il passaggio del perdono non potrebbe avvenire. Quante volte si è stati ad un passo dalla riconciliazione fra i due, ma uno dei due è rimasto urtato: che significa? In questo caso bisogna supporre che qualcosa di antipatico del passato sia venuto a galla: poiché l'urto è certamente impossibile contro ciò ch'è la più soffice delle cose più soffici, l'amore. Non c'è nessun fondo sabbioso del mare, sotto le acque tranquille della costa, ove la chiglia della barca scivoli via così dolcemente, fino a che i giunchi l'arrestano e la circondano; nessuno può essere sicuro di non urtare più di colui il quale, benché prima sia stato infedele, cerca la riconciliazione con l'amore che rimane! Così è con l'amoroso. Che la cosa più bella di tutte, che il momento della riconciliazione vada in fumo, che sia un passo inutile, perché egli in quel tempo si è cambiato: l'amoroso "l'impedisce", poiché egli mai, mai non viene meno. E il passaggio del perdono dev'essere facile come l'incontro con colui da cui ci si fosse lasciati appena un'ora prima. Il dialogo dell'amore deve diventare naturale come se si fosse già in conversazione: ci si deve prendere a braccetto e passeggiare velocemente, come coloro che cominciano per "la prima volta" una nuova vita. - In breve, non c'è e non ci dev'essere nessun arresto che possa causare qualche urto, né una cosa momentanea, né una bagattella: questo "fa" l'amoroso, perché egli rimane, e non sarà mai deluso .

NOTE

N. 1. La formula classica risale a san Gregorio Magno, "Moral.", lib . 16, c. 37 (P.L. 75, 1143). La dottrina è ripresa da san Tommaso: «Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possunt, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse, ut Gregorius dicit» (S.Th. 1, q. 104, a. 1. Confronta C. FABRO, "Partecipazione e causalità", Torino 1960, p. 393) .

N. 2. Quanto segue, ed è una delle parti più profonde dell'opera, può essere considerato come la «trasfigurazione» della ripresa del rapporto di Kierkegaard con Regina, come si accennerà nelle note seguenti .

N. 3. La Sez. 6 del primo volume di "Aut-Aut" porta il titolo: «"Il primo amore", Farsa in un atto di Scribe, tradotta da J. L. Heiberg» (S.V. 1, 237 s.s.) . N. 4. Kierkegaard progettò, ma invano, un simile rapporto con l'ex fidanzata Regina: prima cercando un incontro con il padre e poi scrivendo al marito di lei Fr. Schlegel che gli respinse la lettera (confronta 1848, 9 A 262; 1849, 10[5] A 149: «Il mio rapporto a Lei», del 24 agosto) .

N. 5. Regina, ormai in età avanzata, ha raccontato a R. Meyer, con profonda nostalgia della lontana giovinezza, le parole che Kierkegaard le aveva detto un giorno: «Vedi, Regina, nell'eternità non ci si sposa più: là, Schlegel ed io saremo felici di stare con te!». Regina ricorda anche che il 17 maggio 1855, giorno della sua partenza per le Antille volle di proposito incontrare Kierkegaard per la strada e, accostandosi a lui, gli mormorò: «Dio ti benedica e ti conceda che le cose ti vadano bene!» (R. MEYER, "Kierkegaardske Papirer . Forlovelsen", Copenaghen 1914. Confronta la nota al testo: trad. it., n. 2067, t. 5, pp. 238 s.s.) .

N. 6. Sono quasi le precise parole che il padre di Regina, consigliere di Stato, rivolse a Kierkegaard (9 A 262; trad. it., n. 1893, t. 5, p. 37). All'ospedale, nell'ultima malattia, Kierkegaard dichiara al pastore amico Boesen: «E' giusto ch'ella abbia sposato Schlegel, ch'era stato il suo primo fidanzato» ("Diario", trad. it., Appendice A, t. 12) .

N. 7. Sappiamo dal "Diario" che Regina frequentava la stessa chiesa di Kierkegaard per il culto domenicale e all'uscita lo precedeva per incontrarlo con lo sguardo. Ma anche fuori di chiesa, come leggiamo il 10 settembre 1852, il giorno anniversario (12) del fidanzamento: «Lei naturalmente non mancò di trovarsi al posto solito per incontrarmi, e benché l'estate io esca prima del solito, ella tuttavia m'incontrò sia oggi che ieri mattina!» (10^] A 21; trad. it., n. 2743, t. 2, p. 35⁰) .

N. 8. Questo ovviamente non si applica a Regina, ma piuttosto a suo padre che si rifiutò d'incontrare Kierkegaard (confronta: 9 A 262; trad. it., n. 1893, t. 5, p. 361) .

N. 9. Quinto Fabio Massimo, detto il »Temporeggiatore» .

7.

LA MISERICORDIA E' UN ATTO DI AMORE
ANCHE QUANDO NON PUO' DARE NULLA
E NON E' IN GRADO DI FARE NULLA (n. 1)

«Non dimenticare di fare il bene e di comunicarlo» [Ebrei 13,16]; ma non dimenticare neppure le eterne chiacchiere del mondo sulla beneficenza e benevolenza ed assistenza e doni benevoli e ancora regali su regali: tutto questo non è quasi mancanza di misericordia? Ohibò, lasciamo ai giornalisti, agli esattori delle tasse ed ai funzionari dell'assistenza pubblica parlare di beneficenza e compilare statistiche, ma non sorvoliamo mai sul fatto che il Cristianesimo parla essenzialmente di misericordia. Il Cristianesimo infatti non vuole soprattutto essere incolpato di mancanza di misericordia, come se la povertà e la miseria avessero soltanto bisogno di danaro, eccetera, ma insieme fossero escluse dal Bene supremo, dal poter esercitare la misericordia perché non possono essere benefiche, caritatevoli, generose. La massa dei pastori parla a più non posso della beneficenza, dell'assistenza - ma si dimentica, anche nelle prediche, la misericordia. Dal punto di vista cristiano questo è un'indecenza. Il povero seduto alle porte della chiesa deve sospirare: e perché? Forse, perché il suo sospiro riuscirà, grazie alla predica del pastore, ad aprire il portafoglio del ricco? Oh, no: egli deve in senso biblico «sospirare contro» [Giacomo 5,9] il pastore perché proprio il suo zelo di aiutarlo gli fa un gran torto. Guai a coloro che arraffano l'eredità delle vedove e degli orfani [Matteo 23,14], ma guai anche al predicatore che tace della misericordia per parlare della beneficenza! [359] Bisognerebbe parlare soltanto e unicamente della misericordia. Se

tu sai parlare bene di essa, il resto viene da sé, e da sé verranno anche i benefattori secondo le possibilità di ciascuno. Ma rifletti a questo: se qualcuno, parlando della beneficenza, arraffa danaro a bizzeffe: rifletti bene - torno a dirtelo -: costui, se tace sulla misericordia, opera senza misericordia verso i poveri e i miseri che egli ha soccorso con i soldi della beneficenza dei ricchi. Rifletti a questo: se la povertà e la miseria ci disturbano con le loro preghiere, non possiamo trarci d'imbarazzo con la beneficenza. Ma pensa che sarebbe molto più terribile se noi costringessimo i poveri e i miseri a supplicare Dio contro di noi, come dice la Scrittura: «Che le vostre orazioni non siano impediti» [1 Pietro 3,7], perché facciamo ai poveri e ai miseri un danno che grida al cielo se non diciamo che anch'essi possono esercitare la misericordia. E' questo che ora vogliamo inculcare in questo discorso sulla misericordia, e guardiamoci bene dallo scambiare la misericordia con quanto è legato a condizioni esteriori che sfuggono anche al potere dell'amore; mentre il vero amore ha la misericordia in suo potere: certamente, perché l'amore ha un cuore in petto. Per il fatto che uno ha un cuore in petto non segue che abbia molti quattrini nel portafoglio, ma è la prima cosa e la più importante e certamente decisiva per quanto riguarda la misericordia. E in verità, se qualcuno avesse le tasche vuote, ma sapesse parlare della misericordia in modo da confortare ed entusiasmare il povero e il misero, forse costui non avrebbe fatto quanto colui che getta al povero una manciata di spiccioli o colui che predicando tira fuori dalla borsa del ricco una piccola elemosina? Così noi vogliamo meditare sul tema: LA MISERICORDIA E' UN ATTO DI AMORE ANCHE QUANDO NON PUO' DARE NULLA E NON E' IN GRADO DI FARE NULLA [360] Il nostro proposito, secondo le forze che ci sono state concesse, è di rendere possibilmente chiaro e attraente, di convincere possibilmente il povero della consolazione ch'egli ha con l'essere misericordioso. Vogliamo parlare di questo per eliminare un mucchio di inganni del mondo. Ma con questo discorso noi vogliamo insieme contribuire un po' - in quanto è

necessario, e questo è il nostro desiderio - a convincere possibilmente colui che può essere generoso e benefico a sentire vergogna in modo da essere grato a Dio, in modo da arrossire santamente di vergogna come conviene ad un cristiano: così disposto a dare e così ritroso a fare la confessione che si tratta di un'elemosina, come colui che ritrae lo sguardo per non vergognarsi che gli "altri" lo "vedano", tanto che egli si ritiene annoiato per questo; o come colui la cui sinistra realmente non sa quello che fa la destra [Matteo 6,3] . "La misericordia non ha nulla da dare". Questo è evidente, poiché se il misericordioso ha qualcosa da dare, lo fa più che volentieri. Ma non è su questo che vogliamo attirare l'attenzione, bensì sul fatto che si può essere misericordiosi pur senza avere la possibilità di dare la minima cosa. E questo è di grande importanza, poiché certamente il "poter" essere misericordiosi è una perfezione assai più grande dell'aver danari e quindi del "poter" dare .

Prendiamo l'esempio di quell'uomo conosciuto da diciotto secoli, il buon Samaritano [Luca 10,30 s.s.] (n. 2). Se egli, invece di venire a cavallo, fosse venuto a piedi da Gerico a Gerusalemme quando s'imbatté con l'infelice lasciato mezzo morto dai briganti, e se non avesse avuto nulla con cui poter fasciare le sue ferite; se egli allora avesse sollevato il ferito e, caricatolo sulle spalle, l'avesse portato all'albergo più vicino ove però l'albergatore non avrebbe accolto né lui né il ferito perché il Samaritano non aveva un quattrino: non gli sarebbe rimasto che supplicare quest'uomo dal cuore duro di usare misericordia, dato che si trattava della vita di un uomo: perciò se egli non avesse...: però, no, il racconto non è ancora finito. - Quindi se ora il Samaritano, lungi dal perdere la pazienza, [361] si fosse trascinato il poveretto per cercargli un letto più soffice e, assistendolo, avesse fatto tutto il possibile per arrestare l'emorragia, ma l'infelice gli fosse morto tra le braccia: sarebbe stato per questo meno misericordioso, non altrettanto misericordioso del Samaritano del Vangelo? - Prendi anche il racconto di quella povera donna del Vangelo [Luca 21,1 s.s.] che ha messo solo due soldini, ma facciamo una piccola variante. I due

soldi erano per lei una grande somma, ch'essa era riuscita a raggranellare un po' per volta: aveva dovuto faticare a lungo per averli; poi li aveva avvolti in un fazzoletto, in attesa di quando sarebbe andata al tempio. Però un imbroglione si era accorto ch'ella aveva questi soldarelli e vi sostituì un fazzoletto simile che non conteneva niente - senza che la vedova se ne accorgesse. Ella salì quindi al tempio, mise i due soldini - com'ella credeva - nella cassa delle offerte: forse Cristo non avrebbe detto ugualmente di lei che «aveva dato più di tutti i ricchi»? Ma una misericordia senza danaro, cosa può significare? Certo, l'insolenza mondana, tronfia dei suoi aiuti e delle sue beneficenze, non può alla fine che canzonare una misericordia ch'è senza un quattrino! Infatti è già un'ingiustizia abbastanza rivoltante, un lato pietoso di questa esistenza terrena, veder passare inosservato il povero che dà il suo ultimo soldino mentre tutti stanno a bocc'aperta ammirando il ricco che viene a deporre i cento scudi oscurando completamente con la sua offerta la misericordia del povero! Ma quale pazzia, se è vero ciò che dice Cristo, che quella poveretta ha dato DI PIU' - quale pazzia che colui che dà di meno (il povero - e il piccolo obolo) oscuri colui che dà di più (il ricco - e i grossi biglietti di banca), anzi oscuri colui che dà più di tutti! E' ovvio che il mondo non la pensa così: secondo il mondo è il ricco che ha dato di più .

E perché? per la ragione che il mondo s'intende solo di danaro e Cristo soltanto di misericordia. E proprio perché s'intende solo di misericordia, Cristo rileva ch'erano soltanto due soldini l'offerta della vedova, e proprio con questo voleva dire che neppure questo era necessario e che si poteva dare ancora di meno - eppure dando di meno si dava di più. Calcolo strano o piuttosto uno strano modo di calcolare, che non si trova indicato in nessun testo di economia! Fa impressione l'espressione usata da Cristo per questa vedova: «Ella diede della sua povertà» (n. 3). Ma la grandezza dell'offerta cresce in proporzione al grado di povertà, quindi al contrario di quanto pensa il mondo (che la grandezza dell'offerta corrisponda alla ricchezza): allora colui che è ancora più povero di quella vedova, dando un solo soldino della sua povertà dà ancora

più di quella vedova, la quale però, a confronto di tutti quei ricchi, aveva dato di più. Sì, certamente, per il mondo questo modo di computare sembra il più balordo, cioè che dare un soldino possa diventare così importante, anzi la cosa più importante. Il mondo e la sua beneficenza preferiscono trattare somme con cifre imponenti e per un soldo nessuno si scomoda tanto poco la misericordia è considerata fra le virtù brillanti. Invece, sotto il profilo dell'eternità, questo modo di computare è l'unico vero, ma si può imparare soltanto dall'eternità rinunciando alle illusioni del mondo e del tempo. Infatti l'eternità ha l'occhio più acuto e l'intelligenza più sviluppata per la misericordia, ma nessun senso per il danaro; tantomeno l'eternità viene a trovarsi in guai finanziari e non ha letteralmente nessun bisogno di danaro. Certo, questa è una cosa che fa insieme ridere e piangere! Sarebbe senz'altro una invenzione di eccellente comicità immaginarsi l'eternità in guai finanziari: oh, ma vien da piangere quando si pensa che il tempo ha completamente dimenticato l'eternità, dimenticando che per l'eternità il danaro è meno che niente! Ahimè, molti pensano che l'eternità è una fantasticheria e il danaro la realtà: ed è proprio il danaro che secondo l'eternità e la verità è una fantasticheria! [363] Immagina pure l'eternità come ti piace: soltanto confessa che desideri ritrovare nell'eternità molte delle tue cose temporali che hai visto in vita, che desideri riavere gli alberi e i fiori e le stelle, risentire il canto degli uccelli e il mormorio dei ruscelli: ma potrebbe mai venirti in mente che nell'eternità debba esserci il danaro? No, perché il regno dei cieli tornerebbe ad essere una terra di miseria: perciò è impossibile che questo ti venga in mente, come chi fa consistere la realtà nel danaro non può pensare ch'esista un'eternità. Di tutto ciò che tu hai visto, se c'è una cosa di cui puoi essere certo che non entrerà mai in cielo, questa è il danaro. E invece nulla è più certo che in cielo entrerà la misericordia. Ecco, ora tu vedi che la misericordia non ha nulla a che fare con il danaro .

Ma danaro, danaro, danaro! Quel principe potente, quando voltò le spalle alla potente Roma, si dice che abbia esclamato:

«Qui c'è una città ch'è in vendita e aspetta soltanto un compratore!» (n. 4). Oh, quante volte non si è tentati di voltare le spalle a tutta quest'esistenza con queste parole: «Qui c'è un mondo ch'è in vendita e attende soltanto un compratore!», a meno che non si dica che il diavolo l'ha già comprato! - Cos'è la serietà della vita? Se tu in verità ti sei posto questa grave questione, allora ricorda come hai risposto, oppure permettimi che te la ricordi. La serietà è il rapporto dell'uomo a Dio. Ovunque, quando l'uomo in tutto opera, dice e pensa con l'animo rivolto a Dio, qui c'è serietà, in tutto questo c'è serietà. Ma il danaro è il dio di questo mondo, e perciò il mondo pensa che la serietà consista nell'ottenere tutto col danaro e nel rapportarsi al danaro. Ecco, quel nobile semplice Saggio (n. 5) dell'antichità non volle nessun compenso per il suo insegnamento e l'Apostolo Paolo preferiva lavorare con le proprie mani piuttosto che macchiare il Vangelo sminuendo il suo servizio apostolico e falsificando la predicazione della Parola accettando danaro (n. 6) .

Come giudica il mondo siffatti esempi? Sì, è meglio non perdere tempo a domandare come il mondo giudica la condotta di quel semplice Saggio e del Santo Apostolo, poiché il mondo questo l'ha ora imparato a memoria dai panegirici che ha sentito su di loro. [364] Ma se uno oggi volesse fare come questi due, cosa direbbero i nostri contemporanei? Direbbero ch'è una stramberia, un'esagerazione: direbbero senz'altro che costui «manca di serietà!». Servire al danaro, questo è serietà; procacciarsi molto danaro, magari per poi schiavizzare gli uomini, questo è serietà; arraffare danaro a bizzeffe vendendo chiacchiere, ecco la serietà. Predicare qualche verità, purché poi si venga pagati a peso d'oro (poiché quel che importa è fare soldi, non servire la verità), questa è serietà. Soldi, soldi, ecco la serietà. E' così che noi siamo educati fin dalla prima fanciullezza, iniziati all'empio culto del danaro. Mi si permetta di portare un esempio, il primo che mi capita in mente fra migliaia e migliaia: quello di un banco di aringhe, in cui possa incappare una barca; ebbene, esso contiene meno aringhe degli esempi di una simile educazione al culto del danaro .

Immagina una casa in cui il capofamiglia ordina che il giorno seguente (è dunque domenica) tutti si trovino insieme in chiesa. Ma che succede? Succede che la mattina di domenica, quando è il tempo di recarsi in chiesa, le ragazze non hanno ancora finito di abbigliarsi .

E cosa dice allora il padre, il padre serio, che vuole educare sul serio i figli al culto del danaro? Ecco, naturalmente non dice nulla o pressappoco nulla, poiché qui non c'è motivo di un'ammonizione o di un rimprovero. Egli dice: «Se le ragazze non sono pronte, possono starsene a casa, questo non importa!». Ma immagina il caso terribile (!) che le ragazze debbano recarsi al teatro e che all'ora stabilita non siano pronte: immagina come questo padre serio se la prenderà, e perché? Perché ha speso un sacco di quattrini - invece col tenerle a casa la domenica ha risparmiato un buon gruzzolo di danaro. Adesso le ragazze si beccano un rimprovero serio da parte del padre; ora è una mancanza, è un grave peccato non essere state pronte; perciò questo padre severo, il quale educa con severità i suoi figli, non può lasciare impunita questa mancanza, per evitare che si ripeta! Infatti, che si tratti di un'impertinenza delle ragazze, questa è la cosa meno importante; neppure la colpa per la trasgressione domenicale è così grande: no, la cosa seria è che si sprecano danari. Ecco, questo si chiama essere padre, questa è anche la dignità di essere padre: fare un uso responsabile della propria dignità paterna! questo si chiama educare! Ora è vero che così si educa; solo che a questo modo non si educano uomini, ma soltanto degli sciocchi e degli sgorbi! Ma quando si ha questa idea del danaro, che idea si può avere mai della misericordia che non bada al danaro? Una simile misericordia può essere presa per una specie di pazzia, per una fantasticheria. Ma allora anche l'eternità e il Cristianesimo devono essere presi per una specie di pazzia e di fantasticheria. Un imperatore pagano deve aver detto che non si deve fiutare il danaro. Il Cristianesimo invece insegna che bisogna fiutare bene il danaro. Esso insegna che il danaro in sé puzza molto. Perciò, per scacciare questa puzza, bisogna ricorrere ad un

profumo molto forte. Abbi misericordia: poi potrai dare il danaro senza arrossire, ma senza misericordia il danaro puzza . Ecco, questo te lo renderebbe immortale come la frase di quell'imperatore (n. 7)- un uomo che s'intendeva di danaro! La misericordia è il profumo più olezzante. Se la preghiera è il sacrificio delle labbra e gradito a Dio, così la misericordia è l'offerta del cuore ed è, come dice la Scrittura, un dolce odore gradito a Dio (n. 8). Oh, non dimenticarlo mai, quando il tuo pensiero va a Dio, che Lui non s'intende affatto di danaro! Mio uditore, se tu fossi un oratore, quale missione sceglieresti: di esortare i ricchi alla beneficenza, o di spingere i poveri ad usare misericordia? Per parte mia so cosa scegliere, anzi ho già scelto - se sono soltanto un oratore. Oh, è consolante in modo indescrivibile, parlando ai poveri, "esercitare" la misericordia! E quanto ciò sia necessario, se non per i poveri almeno per te stesso, te ne puoi facilmente convincere. Infatti prova a farlo e capirai subito in un baleno ch'è completamente inutile parlare ai poveri di misericordia, [366] poiché essi non hanno nulla da dare e perciò è ai ricchi che bisogna parlare di misericordia verso i poveri. Così il povero è bisognoso nella sua indigenza ed a sua volta si trova così abbandonato che il mondo lo giudica incapace di misericordia e pertanto lo considera come un semplice oggetto pietoso e bene indicato di misericordia, che al massimo può profondersi in salamelecchi e ringraziamenti - quando il ricco si degni di usare misericordia. Dio misericordioso, quale mancanza di misericordia! (n. 9) . E' a te allora che rivolgo il mio discorso, a te povero e misero! Oh, sii tu misericordioso! Conserva nel tuo petto, il quale, nonostante la povertà e la miseria, partecipa alla miseria degli altri, questo cuore che ha davanti a Dio la franchezza di sapere che si può essere misericordiosi: sì, si può esserlo al massimo grado ed in un senso nobile ed egregio proprio quando non si ha nulla da dare. «Oh, sii misericordioso!» Ed eccoci da capo, poiché chi è che al sentire questa supplica non pensa subito spontaneamente alla supplica che il povero e il mendicante rivolgono al ricco: «Sii misericordioso!»? - è un discorso fatto a rovescio, poiché fa

appello alla beneficenza del ricco. E perciò è molto più esatto il discorso che noi rivolgiamo al povero, al più povero di tutti: oh, sii tu misericordioso! Non lasciarti traviare dalla grettezza invidiosa di questa esistenza terrena, così da poter dimenticare che tu puoi essere misericordioso; non permettere che una falsa vergogna estingua in te il bene! Una falsa vergogna - sì, perché è quella vera che viene prima: oh, ch'essa venga sempre; ma ch'essa venga sempre, in ogni caso possa venire con danaro; se ti procuri danaro, puoi quindi darlo, e solo allora hai qualcosa di cui vergognarti. Sii misericordioso, sì verso i ricchi! Ricorda che questo è in tuo potere, mentre il ricco ha il danaro! Non abusare di questo potere: non mancare di misericordia fino a invocare il castigo dal cielo sopra chi manca di misericordia! E' vero, noi sappiamo bene che il mondo se ne infischia dei sospiri che il povero manda a Dio quando accusa il ricco: questi sospiri che si perdono nell'aria, queste parole inascoltate sono le più indifferenti: [367] però, però, benché anch'io conosca questo grido reboante, lo evito, quando un povero soltanto, nella sua solitudine, potesse accusarmi davanti a Dio. Oh, sii misericordioso! Se il ricco è tirchio e tirato, ed anche se non fosse tirchio sul danaro ma avesse un contegno repulsivo: allora tocca a te essere ricco di misericordia! Infatti la misericordia fa miracoli, è capace di trasformare due spiccioli in una grande somma quando è la povera vedova che li dà, trasforma un misero dono in una grande somma quando il povero non fa causa al ricco e scusa il donatore moroso, quando il povero per misericordia tace. Oh, quanti il danaro non ha privati di misericordia - dovrebbe il danaro privare di misericordia anche gli squattrinati? Allora il potere del danaro avrebbe vittoria completa! Ma se la vittoria spetta completamente al danaro, anche la misericordia è completamente abolita. "La misericordia non è in grado di fare nulla". Le parabole del Vangelo hanno fra l'altro questa caratteristica, che con la loro semplicità riescono a dire ciò ch'è necessario dire. Questo è anche il caso della parabola del ricco Epulone e del mendico Lazzaro [Luca 16,9-31]. Né la miseria di Lazzaro né l'opulenza dell'Epulone sono descritte o dipinte nei

particolari; c'è però un tratto che merita di essere preso in considerazione. Si racconta che Lazzaro se ne stava pieno di piaghe alla porta del ricco, ma venivano i cani a leccargli le piaghe [v. 21]. Che si dice con questo nei riguardi del ricco? Mancanza di misericordia ovvero, più esattamente, la più disumana mancanza di misericordia. Per illustrare questa mancanza di misericordia, possiamo ricordare l'uomo misericordioso che si accosta . Così ha fatto nella parabola il buon Samaritano, al contrario del levita e del sacerdote [Luca 10,30 s.s.]. Ma il ricco Epulone era disumano, perciò il Vangelo chiama in aiuto i cani. [368] Quale contrasto! Ora non vogliamo esagerare nel dire che un cane può essere misericordioso, ma in contrasto al ricco Epulone è come se i cani fossero misericordiosi. Ma ciò che fa venire i brividi è il fatto che, quando l'uomo rifiuta la misericordia, tocchi ai cani essere misericordiosi. Ma c'è insieme qualcos'altro nel confronto fra il ricco Epulone ed i cani. Quel ricco aveva ampiamente in suo potere di fare qualcosa per Lazzaro, i cani non potevano nulla; eppure i cani fanno la figura di misericordiosi . Ecco, è questo l'oggetto della presente riflessione. Naturalmente, è ovvio che se il misericordioso può fare qualcosa, lo fa ben volentieri. Ma non è su questo che vogliamo attirare l'attenzione, bensì sul fatto che si può essere misericordiosi senza poter fare la minima cosa. E questo è di grande importanza, poiché il poter essere misericordiosi è una perfezione assai più grande del poter fare qualcosa .

Supponiamo che non uno ma due fossero gli uomini che viaggiavano da Gerico a Gerusalemme e che ambedue siano stati sopraffatti dai briganti e lasciati mezzo morti e che nessuno fosse passato di là .

Supponiamo allora che l'uno di essi non sapesse far altro che lamentarsi, mentre il secondo dimenticava e superava la sua sofferenza per rivolgere parole di mitezza e amicizia; anzi, e ciò comportava una grande sofferenza, egli si trascinò fino ad un ruscello per procurare al compagno un piccolo ristoro; ancora supponiamo che ambedue avessero perso la parola, ma uno di essi

con la preghiera silenziosa supplicasse Dio anche per l'altro: costui non era misericordioso? - Se mi tagliano le mani, non posso più suonare la cetra; se mi amputano le gambe, non posso più ballare; e quando me ne sto mezzo morto sulla spiaggia non posso buttarmi in acqua per salvare la vita di un altro uomo; e se sono ridotto senza braccia e senza gambe, non posso gettarmi nelle fiamme per salvare la vita degli altri: ma misericordioso io posso essere comunque . Spesso ho riflettuto come un artista potrebbe rappresentare la misericordia, ma ho dovuto convincermi che la cosa non è possibile .

Appena un artista si accinge a farlo, [369] viene il dubbio se si tratta della misericordia o di qualcos'altro. La misericordia si mostra nel modo più preciso quando il povero dà mezzo scellino, cioè tutto ciò che ha, quando lo sprovvisto di tutto non può fare nulla, eppure è misericordioso. Ma ciò che l'artista preferisce rappresentare è il dono, quindi la beneficenza, e preferisce rappresentare ciò che riesce meglio nella pittura, cioè la grande impresa. Prova a dipingere questo: una povera donna che dà ad un'altra l'unico pezzo di pane che ha - e vedrai che ciò ch'è più importante non si può esprimere: tu puoi esprimere ch'è un pezzo di pane, ma non ch'esso è l'unico ch'essa ha. Il popolo danese è esperto dei pericoli nel mare. C'è una tela che rappresenta un marinaio coraggioso al quale si deve la salvezza di molte vite umane grazie al suo canotto di salvataggio. Nella parte inferiore è dipinta la sua figura, da un lato i resti di un naufragio e dall'altro lato il battello di salvataggio. Ecco, questo si può dipingere: come un angelo salvatore che guida in mezzo ai flutti e lo fa da intrepido e, se si vuole, da coraggioso. Oh, anche se tu non l'hai mai vista, però ti sei immaginata la vera miseria, ossia la miseria di coloro i quali forse fin da bambini o più tardi nella vita sono stati così male concitati da non essere in grado di fare nulla, assolutamente nulla, forse neppure di pronunciare una parola intelligibile che possa esprimere una partecipazione. Potremmo noi ora, per mancanza di misericordia, aggiungere questa nuova crudeltà a tutta la loro miseria, negando loro la nostra

misericordia? Eppure è certo che proprio una simile misericordia è quella più bella e più vera e che vale di più, poiché non si è afflosciata nella sua propria sofferenza, e così non ha perso la partecipazione a quella degli altri .

Immagina una povera vedova: ella ha un'unica figlia, ma a questa figlia la natura matrigna ha negato quasi ogni dono per alleviare un po' la situazione della madre - pensa a questa povera infelice ragazza che geme sotto il duro peso: ella, con quel po' di forze che le sono state concesse, è inesauribile nel cercare di fare quel poco, quel niente di cui è capace per alleviare la vita della madre. [370] Ecco, questa è misericordia! Non c'è nessun magnate che sia disposto a pagare le migliaia di fiorini necessarie perché un pittore dipinga questa scena, poiché è impossibile dipingerla. Ma ogni volta che il distinto protettore si è messo a disposizione della madre e viene a trovarle, la povera ragazza se ne sta tutta vergognosa perché «lui» sa fare tante cose. La sua misericordia oscura quella della figlia, Ohibò: sì, ma questo agli occhi del mondo, forse anche agli occhi di un artista e di un esperto di arte .

Ora applica a te il discorso, a te misero che non sei in grado di fare assolutamente nulla: non dimenticare di essere misericordioso! Sii misericordioso; questa consolazione di poter esserlo, il fatto che tu lo sei, è ben più grande che se io potessi garantirti che l'uomo più potente vorrebbe mostrarti misericordia. Sii misericordioso verso di noi che siamo i più felici! La tua vita tribolata è quasi un'obiezione pericolosa contro la cara Provvidenza. Perciò sta in tuo potere angosciare noialtri; sii allora misericordioso! In verità, quanta misericordia quell'infelice non ha mostrato verso i potenti e i felici! Dove infatti c'è più misericordia: nell'essere in grado di alleviare le necessità altrui, oppure nel soffrire in silenzio e in pazienza badando di non disturbare la gioia e la felicità degli altri? Chi di questi due ha amato di più? il felice che partecipa alle sofferenze altrui, oppure l'infelice che prende parte veramente alla gioia e felicità altrui? «"Ma la cosa principale è questa, di venire in aiuto alle miserie in tutti i modi e di fare tutto il possibile per soccorrere tutte le miserie".» Così si esprime

la mentalità del mondo bene intenzionato, e non può neppure parlare diversamente. L'eternità invece dice: c'è un unico pericolo, quello di non aver esercitato la misericordia, ed anche se si potesse venire in aiuto di tutte le miserie non è detto che lo si sia fatto con misericordia: questa miseria di non aver esercitato la misericordia è più grande di ogni miseria temporale. Il fatto è che il mondo non comprende l'eternità. La temporalità ha un'idea temporale e pertanto affaristica della miseria e nello stesso tempo un'idea materiale della grandezza del dono e del poter fare qualcosa per alleviare la [371] miseria: «Il povero, il misero potrebbero morire, quindi la cosa più importante è di aiutarli». No, risponde l'eternità, la cosa più importante è che si eserciti la misericordia: ovvero, l'aiuto è l'aiuto della misericordia. «Raccogli danaro, costruisci ospedali, questa è la cosa più importante.» No, dice l'eternità, la cosa più importante è la misericordia. Il fatto che un uomo muoia, non è per l'eternità nessuna disgrazia; bensì conta che si abbia esercitato la misericordia. E' strano abbastanza che su quel dipinto ora descritto, che rappresenta da una parte i resti di un naufragio e dall'altra un battello di salvataggio, sta scritto: povertà - e "morte" violenta; benessere - e "morte" naturale: quindi morte da ambedue le parti. E l'eternità mantiene incrollabile che la misericordia è la cosa più importante. Nessun pensatore può essere ostinato come lo è l'eternità verso il suo pensiero; nessun pensatore è così imperturbabile e tranquillo rispetto a tutta la fretta e ai pericoli dell'istante, il quale le vuol suggerire ciò che è la cosa più importante e in ogni modo vorrebbe portarle aiuto. Nessun uomo è così sicuro, come lo è l'eternità, che gli uomini alla fine rinunceranno ai loro criteri e accetteranno la sua idea, poiché essa dice: ancora un poco, e noi parleremo nell'eternità e parleremo unicamente e soltanto della misericordia, unicamente e soltanto della qualità: essere misericordioso - non-misericordioso. Oh, magari potessi dipingere il volto che l'eternità prenderà quando il ricco, alla domanda se è stato misericordioso, risponderà: ho dato centomila fiorini ai poveri! L'eternità infatti lo vedrà, con meraviglia, come colui che non è riuscito a capire ciò di

cui parla, e allora tornerà a domandargli: sei stato tu misericordioso? Immagina che un uomo si metta a parlare dei suoi affari con una montagna o con il vento: all'eternità non importerà di più di quei centomila fiorini e di quel potente ch'è in grado di fare tutto .

Forse la misericordia consiste nel dare centomila fiorini ai poveri? no. Forse la misericordia consiste nel dare mezzo scellino al povero? no. La misericordia è COME si dà. Allora i centomila fiorini ed il mezzo scellino sono - sia quelli come questo - l'elemento indifferente: cioè io posso nell'uno come nell'altro caso vedere ugualmente la misericordia: vale a dire, la misericordia può essere compiuta e manifesta nel dare sia il mezzo scellino come i centomila fiorini. Ma se io posso altrettanto bene vedere la misericordia nel mezzo scellino come nei centomila fiorini, in fondo posso vederla meglio nel mezzo scellino; poiché i centomila fiorini hanno un'importanza casuale, quella di attirare facilmente l'attenzione sensibile su di sé e perciò di confondere la mia visione della misericordia. E' misericordia fare tutto per il misero, quando si può fare tutto? no. E' misericordia fare niente per il misero, quando non si può fare niente? no. La misericordia è nel COME si fa questo tutto e questo nulla. Ma allora io posso vedere altrettanto bene la misericordia in questo tutto e in questo nulla, e quand'è così io posso vedere bene in questo nulla, poiché il poter fare tutto è una esteriorità brillante che ha una specie d'importanza casuale che esercita un forte influsso sulla mia parte sensibile, attira facilmente l'attenzione su di sé e m'impedisce di vedere la misericordia .

Cerchiamo d'illustrare ancora quest'osservazione. Se tu cercassi di osservare i movimenti, i cerchi che si producono e si formano quando si getta una pietra nell'acqua di uno stagno, andresti forse in una terra lontana, dove una potente cascata si precipita con fragore, per scagliare la pietra, o la getteresti nel mare in tempesta? no, non lo faresti. Infatti, benché la pietra qui produrrebbe movimenti e formerebbe cerchi come dappertutto, tu non riusciresti a vederli .

Perciò cercheresti un laghetto tranquillo, e più è piccolo tanto meglio; getteresti il sasso ed ora del tutto indisturbato potresti concentrare la tua attenzione nell'osservare i movimenti dell'acqua .

- Che intendi tu per un uomo importante? Certamente, un uomo dotato di notevole valore interiore. Ora, se tu volessi sprofondarti nella considerazione di un uomo simile, vorresti vederlo circondato da un enorme fasto o con il petto tempestato di decorazioni e nastri, oppure non penseresti che tutto questo sarebbe per te di disturbo per raccogliere il tuo spirito nel considerare i suoi notevoli valori morali? Così è con la misericordia. La misericordia è ciò ch'è veramente importante; i centomila fiorini ed il poter fare tutto nel mondo è un "dono importante", è un aiuto "importante". Ma l'unica cosa importante è ciò che si deve vedere dentro di sé: l'altra cosa importante è ciò che dev'essere lasciato "fuori". E per diffidenza di te stesso tu devi desiderare che il "ciò" stia fuori, e da questo tu farai astrazione; mentre, ahimè, il mondo pensa di vedere la misericordia quando essa dà centomila fiorini e non quando essa dà mezzo scellino. Quindi il mondo pensa di cogliere molto più facilmente la misericordia quando essa dà centomila fiorini e non quando essa dà facilmente la misericordia osservando il "ciò", da cui invece si deve astrarre se si vuole veramente vedere la misericordia .

Non dimentichiamo però che la misericordia si può vedere in ambedue i casi: nel mezzo scellino e nei centomila fiorini, nel tutto che il potente può fare e nel nulla che il misericordioso fa. Ma anche concesso che qui ci sia misericordia, tu però facilmente ti convincerai che quanto più grande, anzi più splendido è il dono, più stupendo l'aiuto, tanto più c'è qualcosa che t'impedirà di soffermarti sulla misericordia. Si racconta dell'Apostolo Pietro [Atti, 3,1 s.s.] che un giorno mentre saliva al Tempio incontrò un paralitico che gli chiese l'elemosina. Ma Pietro gli disse: «"Non ho né oro né argento, ma ciò che ho io te lo do: nel nome di Gesù Nazareno, alzati e cammina." E lo prese con la mano destra e l'aiutò ad alzarsi. E subito le sue gambe e le sue caviglie

diventarono forti. D'un salto fu in piedi e si mise a camminare». Chi oserebbe dubitare che questo non fu un atto di misericordia? Eppure, si tratta di un miracolo. Ma un miracolo attira subito l'attenzione su di sé, e con questo in parte discioglie dalla misericordia, che mai diventa più manifesta [374] di quando non può fare assolutamente niente; poiché soltanto quando non c'è nessun impedimento, tu puoi vedere con precisione e diligenza ciò ch'è la misericordia .

L'eternità s'intende solo di misericordia: perciò, se tu vuoi intenderti di misericordia, lo devi imparare dall'eternità. Ma se lo devi intendere dall'eternità, allora attorno a te deve regnare il silenzio, mentre tu concentri tutta la tua attenzione sull'eternità (n. 10). Ahimè, i centomila fiorini fanno chiasso o almeno possono facilmente provocare chiasso; tu rimani stordito al pensiero che si possono dare centomila fiorini con la stessa facilità con cui tu dai quattro scellini. Il tuo animo è distratto. A te sembra un magnifico destino il poter fare il bene in tale misura. Ma ciò per il punto di vista dell'eternità è confuso: cioè il destino glorioso, quello beato e più beato, è di esercitare la misericordia. Ed ora invece potere e potenza! Questo confonde ancora tanto facilmente l'anima, tu ti lasci affascinare dalle cose esteriori. Ma se tu ti lasci affascinare, puoi essere certo che ciò che vedi non è misericordia, poiché essa non affascina. Come mai potrebbe affascinare se anche il più misero, e lui anzi meglio, può esercitare la misericordia? Oh, la misericordia, se tu in verità la vedi, non esercita nessun fascino: essa ti commuove e, proprio perché essa è interiorità, eserciterà su di te la più profonda impressione. Ma l'interiorità non è più evidente quando non c'è assolutamente nulla di esteriore? Perché l'esteriore con la sua piccolezza e insignificanza è piuttosto un ostacolo e dal punto di vista della realtà è un impedimento per vedere l'interiorità. E quando è questo il caso nei riguardi della misericordia, si tratta certamente della misericordia di cui qui abbiamo parlato: cioè della misericordia ch'è un atto d'amore, anche quand'essa non ha nulla da fare, né è in grado di fare alcunché .

NOTE

N. 1. Nel "Diario" Kierkegaard osserva: «Le riflessioni nel n. 7 della seconda serie sono nello stesso tempo giustamente dirette contro il Comunismo. Non occorre nessun'arte per parlare di cose simili con formule generiche che non significano nulla, ma qui si dà alla faccenda una tutt'altra piega ed è certamente quella cristiana» (8[1] A 299; ed. dan., p. 141) .

N. 2. Il tema evangelico del buon Samaritano è frequente nel "Diario" (confronta 6 A 111, n. 1115; 8[1] A 311, n. 1515; 10[5] A 15, che porta per titolo: «Il Samaritano misericordioso». E' importante l'introduzione sull'ultimo testo: «"Cosa leggi tu?" dice Cristo al dottore della Legge, mostrandogli con ragione che, leggendo la Legge, la deve anche comprendere come ora l'interpreta Cristo». E conclude: «L'azione (e non le dissertazioni ermeneutiche) è la vera comprensione della Legge» (p. 161) . N. 3. Così Kierkegaard. Il testo lucano completo ha: «Tutti costoro misero nei doni di Dio del loro superfluo, costei invece ci ha messo tutto ciò ch'era necessario per vivere» (v. 4) .

N. 4. La frase è attribuita a Giugurta. Ma, secondo G. De Sanctis, si tratta di «... un apoftegma evidentemente falso come gran parte delle storielle intorno alle corruzioni operate da Giugurta» (Encicl. It., t. 17, p. 314 a) . N. 5. Socrate (confronta Platone, Apol. 19e e 33b) . N. 6. 1 Tessalonicesi 2,6 .

N. 7. E' attribuita a Vespasiano, che avrebbe detto al figlio Tito il quale lo rimproverava di aver riscosso la tassa sui bordelli: «Non olet» (Svetonio, c. 23). Giustamente gli editori danesi osservano che la citazione di Kierkegaard non è del tutto esatta .

N. 8. Confronta Matteo 9,13 .

N. 9. In questo vibrante Discorso 7 della seconda Serie degli "Atti dell'amore" Kierkegaard ha presentato da pari suo la risposta

della carità cristiana alla lotta di classe dell'ideologia comunista: essa è la "misericordia" nel senso del Vangelo, alla quale ha richiamato di recente l'attuale Pontefice con la lettera "Dives in misericordia" (in Toscana le associazioni caritative sono dette ancora «Misericordie»).

I testi del "Diario" sull'argomento sono stati raccolti e studiati da A. Hugli, "Kierkegaard und der Kommunismus", in «Kierkegaardiana», 9 (1974), p.p. 220 s.s. Nella conclusione (p.p. 246 s.) l'Autore sembra proporre una qualche continuità col marxismo critico di A. Schaaff: una soluzione di compromesso? Per Kierkegaard - ed è la tesi centrale degli "Atti dell'amore" - il fondamento di ogni rapporto fra uomo e uomo (e dell'uomo a se stesso) è il rapporto a Dio che resta la «determinazione intermediaria» ("Mellembestemmelse") di ogni rapporto.

Ammette Schaaff l'esistenza di Dio in questo senso? Ecco il punto. N. 10. Questa risoluta conclusione conferma l'opposizione a qualsiasi socialismo e ideologia atei, ossia ad ogni antropologia dell'immanenza che fa leva sul genere, sulla massa sul numero... sulla serqua di milioni in cui «il Singolo» affoga: «Il numero getta l'uomo in una condizione di esaltazione "come l'oppio"» (1[^]] A 512, p. 389, trad. it., n. 4176, t. 10 p.p. 85 s.; corsivo nostro). Che Kierkegaard - ma sembra non abbia conosciuto nulla di Marx - gli abbia voluto «rendere la pariglia»? La coincidenza è comunque sintomatica, il testo (citato anche dall'Hugli, p. 239) è seguito da due importanti aggiunte (513 514, p.p. 389 s.).

8.

LA VITTORIA DELLA RICONCILIAZIONE NELL'AMORE CHE GUADAGNA IL VINTO

«Resistere dopo aver vinto tutto» [Efesini 6,13] !

Ma questo non è abbastanza facile? non è ovvio che si resista o che si rimanga saldi, quando si è vinto tutto? Quando in realtà si è superato tutto, cosa mai qualcuno potrebbe strappare? quando si è superato tutto, non c'è più nulla contro cui si dovrebbe resistere. Oh, l'Apostolo esperto sa bene di cosa parla! E' chiaro che colui il quale, per viltà o per paura, non affronta mai i pericoli, non vinca mai, che costui non superi mai nulla: che sia non-vinto è già ovvio per il fatto ch'egli ha rinunciato a se stesso. Ma d'altra parte, proprio quando un uomo ha superato tutto, forse è più vicino a perdere tutto. - Se egli perde qualcosa nel momento, è capace di perdere tutto, ciò ch'è anche possibile per colui che ha guadagnato tutto. Infatti il momento della vittoria è forse il più difficile, è più difficile di quello della lotta. Il grido di vittoria: «Tutto è deciso!» è forse l'esperienza più ambigua, quando nello stesso istante in cui si pronuncia, significa: «Ora è deciso che tutto è perduto». Si può quindi parlare di resistere dopo aver superato tutto: sì, solo a partire da questo momento se ne può veramente parlare. Così è già quanto alla rappresentazione. Quando tu dici che uno ha superato qualcosa, allora te lo immagini piegato in avanti e teso contro l'ostacolo che lo fronteggia. Quindi ancora non si può parlare, in un senso più profondo, di resistere; infatti, benché si presenti l'ostacolo, questo in un certo senso lo trattiene come colui ch'è piegato in avanti. Ma ora tutto, tutto ora è superato. Ora il compito è di fermarsi e di rimanere fermi, perché lo slancio della

vittoria non faccia perdere la vittoria. Non è così? Il debole, il timoroso, soccombe davanti all'ostacolo; ma il coraggioso che intrepido affronta il pericolo, quando cade (come si dice) in pericoli da coraggioso egli supera l'ostacolo, eppure cade. Egli non cade nel pericolo per paura, ma perché nell'impeto della corsa non resistette .

Paolo dice in qualche parte che «noi con la fede facciamo più che vincere» (n. 1). Ma si può più che vincere? Certo che si può, quando dopo aver vinto si resiste, conservando la vittoria e rimanendo nella vittoria. Quanto spesso non si è visto che colui che aveva vinto, aveva dovuto sostenere un tale sforzo da non aver bisogno, come quel generale (n. 2), di un'altra vittoria per la sua sconfitta, perché gli bastava la prima! Quanto spesso non si è visto che colui che aveva sollevato un peso, non era capace poi di portarlo; oppure colui che aveva affrontato vittorioso senza soccombere la tempesta, poi sfinito - non poté sopportare la calma succeduta alla vittoria; o colui che si era allenato a sopportare tutti i cambiamenti di clima, il caldo e il freddo, non era poi stato capace di sopportare una forte corrente d'aria nel momento della vittoria! E quante volte una vittoria è stata occasione di vanità, così che il vincitore si è montato la testa, infatuato, è divenuto arrogante, contento di se stesso e così fu sconfitto proprio per aver vinto! Se noi ora vogliamo esprimere con un concetto ciò che l'espressione dell'Apostolo contiene [«resistere dopo aver vinto tutto»], dobbiamo dire: in senso spirituale il vincere autentico esige sempre due vittorie, e cioè prima una e poi una seconda nella quale è conservata la prima. L'espressione più esatta per la differenza fra il sacro e il profano è certamente che il profano parla sempre soltanto di una vittoria, il sacro sempre di due. [377] Nessun uomo può considerarsi felice prima della morte (allorché lascia le preoccupazioni ai superstiti), e questo lo può capire anche l'animo mondano; invece l'animo mondano perde le staffe quando gli tocca sentir parlare della seconda vittoria. Infatti, se può giovare il parlare di questa seconda vittoria, ossia di resistere dopo aver vinto, si tratta di ciò che naturalmente l'animo umano

apprezza di più, ossia di ciò per cui ha sopportato tutti i disagi sulla lotta: a questo punto all'uomo non verrà mai in mente di vantarsi della sua vittoria, non ne avrà il tempo per farlo. Invece nel momento in cui egli ha vinto e vorrebbe prepararsi al trionfo, nello stesso momento la riflessione religiosa lo lancerà in una nuova battaglia, ch'è la più difficile, poiché essa è la più interiore, poiché in essa egli lotta con se stesso e con Dio .

Se cade in questa battaglia, cade di propria mano, poiché in mano altrui egli non può cadere che in senso fisico ed esteriore. In senso spirituale, uno soltanto lo può uccidere, ed è lui stesso: nel mondo dello spirito non esiste assassinio - quale brigante potrebbe mai assassinare uno spirito immortale? In senso spirituale è possibile soltanto il suicidio. E se l'uomo vince in questa seconda lotta, ciò significa ch'egli non ha ottenuto onori dalla prima vittoria poiché, in questo contesto, il vincere significa dare onore a Dio. Solo allora l'uomo resiste dopo aver vinto tutto, quando proprio nel momento della vittoria egli fa di questa vittoria un omaggio a Dio. Fin quando stava lottando, era l'ostacolo che in un certo senso l'eccitava a resistere; ma quando egli ha dato a Dio l'onore della vittoria, è Dio che l'assiste per aiutarlo a resistere. E' anche certamente possibile che sia stata l'assistenza di Dio a farlo vincere (benché in senso esteriore [n. 3] si possa vincere senza l'assistenza di Dio). Oh, quale sciocchezza agli occhi del mondo: aver maggiormente bisogno dell'assistenza divina quando si è già vinto! [378] E' una siffatta doppia lotta o doppia vittoria che sarà l'oggetto particolare della nostra riflessione, poiché parleremo di questo: E' LA VITTORIA DELLA RICONCILIAZIONE NELL'AMORE CHE GUADAGNA IL VINTO Si presuppone quindi, poiché si parla di un «vinto», che ci sia stata una prima lotta ch'è stata vinta. Quale lotta? Quella di vincere il male col bene. La lotta può essere stata abbastanza lunga e difficile, poiché se l'amoroso deve vincere il male col bene [Romani 12,21], questo però non è deciso in una volta o con un colpo, al contrario la lotta diventa spesso sempre più spossante od anche più pericolosa qualora si sappia cos'è il pericolo. Tanto

maggiore è il bene che l'amoroso ha fatto verso il disamorato, quanto più a lungo egli ha resistito a ricambiare il male col bene, quanto più vicino sarà il pericolo che alla fine il male abbia il sopravvento sull'amoroso, se non altro col renderlo freddo e indifferente verso un siffatto disamorato. Oh, bisogna avere una profonda ricchezza di bontà, come l'ha soltanto l'amoroso, il calore costante di un fuoco inestinguibile e puro per poter resistere a lungo nel ricambiare il male col bene! Ma se questa vittoria è fatta, il disamorato è più che vinto .

Qual è ora la situazione in questa lotta? Da una parte sta l'amoroso (o, come noi lo potremmo chiamare: il bene, il nobile, poiché in questa prima lotta non è ancora manifesto ch'egli è l'amoroso), il quale ha dalla sua parte il bene. Dall'altra parte sta il disamorato, sostenuto nella lotta dal male. Così essi lottano. L'amoroso si era prefisso il compito di conservarsi nel bene, così che il male non avesse potere su di lui. Egli quindi non aveva a che fare con il disamorato, ma con se stesso, cioè aspirava a vincere in questa lotta per se stesso in senso nobile. I due combattevano quindi l'uno contro l'altro, ma ciascuno per proprio conto, [379] lottando senza poter in un certo senso riconciliarsi poiché la lotta era fra il bene e il male: l'uno lotta con l'aiuto del bene, l'altro per un patto con il male: il secondo è il vinto .

Ora la situazione cambia: sembra chiaro che da questo momento sia l'amoroso a trovarsi impegnato nella lotta, poiché egli non lotta soltanto perché il bene rimanga in lui stesso, ma anche "a scopo di riconciliazione", affinché il bene vinca sul disamorato, ovvero lotta "per guadagnare (n. 4) il vinto". La situazione fra i due non è quindi più quella di una lotta diretta, poiché l'amoroso lotta a lato del disamorato per suo vantaggio: egli vuole far vincere la causa del disamorato .

E' questa la "riconciliazione nell'amore". Poiché quando il nemico o chi ti ha danneggiato viene a chiederti di fare pace, e tu sei disposto a perdonare: questo è bello ed encomiabile ed anche caro. Ma quale lentezza! Non dire che «l'hai fatto "subito", appena egli te l'ha chiesto» - rifletti piuttosto alla verità di riconciliazione

che ha il vero amore in confronto di una rapidità o lentezza a chiedere il perdono che appunto per questo è "essenzialmente" lentezza, anche quando si dà il caso ch'essa arrivi rapidamente. Prima, molto prima che l'avversario pensi a riconciliarsi, l'amoroso è già riconciliato con lui; e non solo questo - no, egli si è già messo dalla parte del suo nemico, lotta a favore della sua causa e, che costui capisca o non, egli lavora per giungere alla riconciliazione. Ecco, questa si può chiamare la lotta dell'amore ossia la lotta nell'amore! Lottare con l'aiuto del bene "contro" il nemico è una cosa encomiabile e nobile: ma lottare "per" il nemico - e contro chi? contro se stessi, per così dire: questo è un gesto d'amore, ossia è la riconciliazione nell'amore! Ed è così che la riconciliazione è esposta nella Sacra Scrittura. [380] Il testo dice: «Se tu dunque nel fare la tua offerta sull'altare ti viene in mente» - sì, cosa ora ti aspetti nel seguito del testo: forse che tu abbia qualcosa contro qualcuno? Ma non è così .

Il testo continua: «...ti viene in mente che il tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia la tua offerta davanti all'altare (poiché con il dono, in questi casi, non c'è fretta) e va' a riconciliarti con il tuo fratello (poiché la riconciliazione ha fretta, anche per il dono che aspetta sull'altare) ed allora va' ad offrire il tuo dono» [Matteo 5,23]. Ma questo non è forse esigere troppo? Ma chi è allora che abbisogna di perdono? Certamente colui che ha fatto il torto: oh, ma l'amoroso che ha patito il torto, l'amoroso desidera perdonare, riconciliarsi e fare pace - la pace, questa parola non è come quella di perdono che ricorda la differenza fra il giusto e l'ingiusto, ma con amore bada al fatto che ambedue ne hanno bisogno .

Perdonare non è la riconciliazione nel senso più perfetto, quando tocca pregare per avere il perdono: ma la riconciliazione è sentire il bisogno di perdonare già quando l'altro forse meno pensa di cercare il perdono. Perciò la Scrittura dice: «Sii subito benevolo col tuo avversario» [Matteo 5,25]: ma non si può essere più benevoli di quando è l'offeso stesso che ne sente il bisogno, e non c'è «maggior prontezza» nel perdonare di quando si concede il perdono prima ancora ch'esso venga chiesto - anzi si lotta per

riuscire a concederlo, mentre ancora si fa opposizione: non a dare ma a ricevere il perdono . Oh, sta' bene attento alla situazione! La vera realtà cristiana è sempre esattamente l'opposto di ciò che l'uomo naturale intende come la cosa più facile e naturale . «Lottare per il perdono» - chi è che subito non capisce questo nel senso di lottare per ottenere il perdono? Ahimè, già dal punto di vista umano questo è abbastanza arduo. Eppure, non è di questo che stiamo parlando, ma del lottare perché l'altro voglia accettare il perdono, perché si lasci riconciliare. Non è questa l'esigenza cristiana? Dio nei cieli che con l'Apostolo dice: «Riconciliatevi» [2 Corinzi 5,20], non sono gli uomini che dicono a Dio: «Perdonaci» . No, Dio ci ha amati per primo [1 Giovanni 4,19]; ed ancora la seconda volta, quando si trattava della riconciliazione, [381] è stato Dio ch'è venuto incontro per primo - benché, a rigore di giustizia, toccasse a Lui attendere. Così è anche nel rapporto fra uomo e uomo: la vera riconciliazione è quando (si badi bene!) colui che offre il perdono è colui che sente il bisogno di perdonare .

Così lotta l'amoroso nel suo desiderio di riconciliazione per guadagnarsi il vinto - "Guadagnare il vinto!" Quale uso bello dell'espressione «guadagnare!» Poiché quando diciamo «guadagnare» una vittoria, tu senti subito la veemenza del combattimento; ma quando diciamo guadagnare qualcuno per sé, quale infinita mitezza non c'è qui! Cos'è più affascinante del pensiero e dell'espressione: «guadagnare qualcuno»? Come si potrebbe pensare qui ad una contesa? Per ogni contesa occorrono due, ed ora c'è uno solo: il disamorato, poiché l'amoroso è nella riconciliazione il suo migliore amico, che vuole guadagnare il vinto. Guadagnare il vinto! Quale capovolgimento mirabile non c'è in tutto questo! Si dovrebbe credere che guadagnare sia meno che "sopra"ffarlo, poiché questo «sopra» indica ciò che supera il vincere, e se il discorso qui è realmente in forma ascendente, esso tratta della cosa più alta, perché tratta di guadagnare colui ch'è stato sopraffatto. Forse nello stile dell'orgoglio è più grande il sopraffare, ma nello stile dell'amore questo «meno» del «guadagnare» chi è stato sopraffatto è la cosa più grande. Bella

contesa, più bella della contesa degli amanti: ma l'amoroso dev'essere solo, e perciò sarà tanto più caro quanto più sarà solo a combattere per la riconciliazione! Bella vittoria, la più bella di tutte, quando l'amoroso viene a guadagnare il vinto! Guadagnare un vinto! Tu vedi ora, vedi la doppia vittoria di cui qui si parla! Infatti, quando l'amoroso si trova solo a combattere il male col bene e quando egli ha vinto, allora egli certamente bada a mantenersi saldo dopo aver vinto tutto. Oh, la sua caduta non è che troppo vicina s'egli non lascia che l'amore e la pia meditazione lo spingano alla prossima lotta: vincere il vinto. Se si fa questo, si è sulla retta via; [382] si sono superati gli scogli pericolosi dell'orgoglio, cioè quello di aver resistito nel ricambiare il male col bene e quello di sentirsi importante per aver scambiato il male col bene. Poiché, quando tu passi alla seconda battaglia, chi diventa il più importante? Colui certamente che aspira a vincere. Quindi non sei tu il più importante. Eppure è proprio questo il momento dell'umiliazione che solo l'amore può sopportare, così che per qualcuno l'andare indietro è un andare avanti e la situazione si capovolge: quando si è vinto tutto, è colui che è vinto che è diventato il più importante. Supponiamo che il fratello del Figliol Prodigio fosse stato disposto a fare tutto per il fratello traviato. Una cosa però non gli sarebbe mai venuta in mente, cioè che il più importante fosse il fratello traviato. Ora, è anche difficile mettersi in testa che per questa strada non si penetra nell'uomo .

"Ma guadagnare uno ch'è stato vinto è sempre difficile e, nella situazione di cui parliamo, c'è una particolare difficoltà". Essere un vinto è un sentimento umiliante, perciò il vinto schiva il vincitore: poiché con l'opposizione la sua sconfitta diventa massima, e nessuno può rendere la sconfitta così evidente come colui che l'ha vinta . Eppure è qui che il vincitore deve guadagnare il vinto, quindi è qui ch'essi devono incontrarsi. Del resto la situazione ha una difficoltà particolare. Con cose di minor importanza si potrebbe anche ottenere che il vincitore nasconda questo al vinto, così che sia il vinto, per un pio inganno, a credere di aver ragione mentre è nel torto. Non vogliamo decidere fino a qual punto una

cosa simile sia permessa; ma nella situazione di cui si parla, questa sarebbe l'ultima cosa che l'amoroso dovrebbe fare . Sarebbe una debolezza, non un atto di amore, mettere in testa al disamorato ch'egli aveva ragione nel male che faceva: questo non sarebbe una riconciliazione, ma un tradimento che lo rafforzerebbe nel male. E' perciò importante, appartiene all'atto di amore che con l'aiuto dell'amoroso il disamorato veda veramente la mancanza di responsabilità con cui ha agito e senta profondamente il suo torto. E' questo che l'amoroso deve fare se poi, nello stesso tempo, vuole guadagnare il vinto: no, non è un «nello stesso tempo», perché è la stessa e medesima cosa, poiché egli desidera soltanto nella verità di guadagnarlo per sé ossia di guadagnarlo alla verità e per sé, non di guadagnarlo per sé ingannandolo. Ma quanto più profondo sarà il sentimento che il vinto avrà del suo torto, e pertanto anche della sua sconfitta, tanto più egli si sentirà respinto nei confronti di colui il quale - per amore - gli procura questo colpo di grazia. Oh, compito difficile: in una sola volta respingerlo e guadagnarlo per sé, essere così severi come la verità esige: eppure così uniti come l'amore desidera, per guadagnare colui contro il quale s'impiega la severità! In verità un miracolo, qualora riesca: come ogni realtà cristiana, ciò contraddice il proverbio che non si possono fare due cose in una volta. E' facile capire che il vinto cerchi di trovare, in spregio alla verità, l'interpretazione più benigna: ma guadagnare uno grazie all'interpretazione severa della verità - questo è difficile . "La riflessione si è ora fermata al compito". Rifletti a ciò che sarebbe accaduto se il disamorato si fosse scontrato con un altro disamorato che avesse alimentato ed eccitato tutte le sue perverse passioni. Rifletti a questo, cioè "férmati per poi vedere bene come l'amoroso si comporta" .

Il disamorato è un vinto. Ma che significa qui ch'egli è un vinto? significa ch'egli è vinto da parte del bene e del vero. Ma essere vinto, quando questo significa essere vinto per il bene e per il vero, è poi una cosa umiliante? Considera ora l'amoroso e la riconciliazione. L'amoroso non si dà affatto l'aria, e neppure gli viene in mente, di essere stato lui a vincere, di essere il

dominatore della vittoria - no, è il bene che ha vinto. Per eliminare ciò che umilia e ferisce, l'amoroso dispone di qualcosa di più alto fra sé e il disamorato, e con questo si toglie di mezzo. [384] Quando nel rapporto fra uomo e uomo non c'è un terzo, siffatto rapporto è malsano, o troppo eccitante o troppo amaro. Questo terzo, che i pensatori vorrebbero chiamare Idea, è il Vero, il Bene o più esattamente il rapporto a Dio (n. 5): questo terzo è in certi casi ciò che raffredda, in altri casi ciò che mitiga. In verità l'amoroso ama troppo per porsi «di fronte al vinto ed essere il vincitore che si gode la vittoria», mentre l'altro è il vinto: sarebbe mancanza di amore voler così dominare un altro uomo. Grazie al terzo che l'amoroso è riuscito a far intervenire, ambedue sono in condizione di umiltà: infatti l'amoroso si umilia per il bene di cui egli è un umile servitore e, com'egli stesso confessa, in fragilità, ed il vinto non si umilia davanti all'amoroso ma davanti al bene. Ma quando ambedue le parti sono insieme umiliate non c'è nulla di umiliante per nessuna di esse: quanto cauto non dev'essere l'amore! quale artista sopraffino egli è! Tu preferiresti ch'io, come tu dici, parlassi con maggior serietà: oh, tu puoi credere che l'amoroso trovi eccellente questo mio modo di parlare; infatti, anche in rapporto a ciò di cui qualcuno si occupa con la serietà dell'eternità, è una gioia il riuscire a parlare in quel modo. Nel parlare a quel modo c'è una specie di pudore e pertanto anche un comportamento premuroso per colui che ha torto .

Ahimè, spesso una riconciliazione nell'amore forse fallisce perché si agisce con troppa serietà, cioè perché non si è imparato da Dio l'arte (ed essa s'impara da Dio), pur essendo abbastanza seri, di poterlo fare così facilmente come la verità ancora lo permette. Non credere mai che la serietà sia la musoneria; non credere che sia serietà questa faccia tetra che può far male a vederla, e non è stato mai serio chi non ha imparato dalla serietà che si può esagerare anche nella serietà. Quando la volontà di guadagnare il tuo avversario diventasse veramente per te una seconda natura, questa specie di compiti ti diventerebbe anche così familiare ch'essi potrebbero occuparti come i compiti artistici.

[385] Quando in te c'è un flusso d'amore costante e fresco, quando questa tua condotta è a posto, allora c'è anche tempo per essere ben disposti. Ma quando nell'uomo c'è opposizione; quand'egli, per riguardo al severo precetto dell'amore, deve sforzarsi per riuscire a riconciliarsi con il suo nemico: allora la faccenda diventa facilmente troppo seria e fallisce proprio a cagione della troppa serietà. Ma anche se questa «troppa serietà» fosse tanto degna quanto può esserlo, specialmente in contrasto all'inconciliabilità, noi però non desideriamo praticarla . No, il vero amore è sempre ben disposto .

Così anche l'amore nasconde qualcosa al vinto. Ma non come fa un debole indulgente che nasconde la verità: l'amoroso nasconde se stesso. Per non disturbare, egli è presente solo di nascosto, mentre ciò ch'è propriamente presente è la maestà elevata del Bene e del Vero. Basta mettersi ad osservare per vedere ch'è presente una cosa tanto elevata che le piccole differenze fra uomo e uomo svaniscono. Ed è così che l'amore si comporta sempre. Il vero amoroso, che non vorrebbe a nessun prezzo far pesare alla ragazza amata la sua superiorità, le suggerisce la verità in modo ch'ella neppure si accorge ch'egli le fa da maestro; egli la fa scaturire da lei stessa: ella l'ha sulle sue labbra e quindi non è lui ma lei che la dice, ossia egli fa scaturire la verità e poi nasconde se stesso. Ora è forse umiliante insegnare la verità in questo modo? Così è con il vinto di cui parliamo. L'espressione del dolore per il passato, la tristezza per il proprio torto, la preghiera per ottenere il perdono: tutto questo in un certo senso l'amoroso l'accetta, ma subito lo pone da parte con un sacro orrore, come si mette da parte ciò che non ci appartiene. Egli riporta tutto sotto una categoria superiore, dà a Dio come a colui al quale ciò appartiene. E' così che l'amore si comporta sempre. Se una ragazza, lieta in modo indescrivibile per la felicità che trova insieme con l'amato, volesse ringraziarlo per questo: certamente costui, se è un vero amante, le impedirebbe egli stesso questa cosa raccapricciante [386] dicendole: «No, mia cara, qui c'è un piccolo malinteso e fra noi non ci devono essere malintesi. Tu non devi ringraziarmi, ma

devi ringraziare Dio se la felicità è così grande come tu pensi. Se poi fai questo, puoi stare sicura di non incappare mai in errori; poiché, facciamo l'ipotesi che la tua felicità non fosse così grande, allora sarebbe una grande felicità il ringraziare Dio per essa». - Questo è ciò ch'è inseparabile da ogni vero amore: il sacro pudore. Il pudore della donna riguarda le cose terrene e nel pudore essa si sente appunto superiore, mentre la contraddizione l'addolora; ma il pudore sacro suppone che Dio esista e nel pudore l'uomo sente la sua miseria. Il più lontano accenno a ciò che la pudicizia ignora, fa arrossire la donna; ma appena un uomo riflette che esiste Dio, nasce il sacro pudore. La causa di questo non è l'altro uomo, bensì il terzo ch'è presente, ossia l'uomo sente pudore davanti ad un altro uomo in quanto pensa a ciò in cui la presenza di questo terzo trasforma l'uomo. Questo succede anche nei rapporti umani. Infatti, quando due parlano fra loro ed è presente il re come terzo, ma lo sa uno soltanto, quest'uno allora è trasformato, poiché è preso da un certo pudore per il re. Il pensiero della presenza di Dio rende pudico l'uomo verso gli altri uomini, poiché la presenza di Dio rende gli uomini essenzialmente uguali. La differenza fra due uomini può essere per il resto - ammettiamolo - la più varia che dal punto di vista umano si possa immaginare. Tuttavia Dio può sempre dire: «Alla mia presenza nessuno può arrogarsi di conoscere l'entità di questa differenza: sarebbe un comportarsi e un parlarsi l'un l'altro come se io non ci fossi». Ma se l'amoroso stesso sente pudore, se egli appena alza gli occhi per guardare il vinto, quanto non dev'essere umiliante trovarsi ad essere il vinto! Un uomo sente pudore, se un altro lo osserva; ma quando quest'altro osservandolo dovesse farlo arrossire, lui stesso arrossirebbe, e nessuno allora lo guarderà. [387] Ma se non c'è nessuno che l'osserva, non c'è neppure nulla di umiliante nell'umiliarsi per il bene, ossia davanti a Dio. "L'amoroso quindi non si mette ad osservare il vinto. Questa è la prima cosa", ed è ciò che impedisce l'umiliazione. "Ma in un altro senso l'amoroso sta ad osservarlo. E questa è la seconda cosa".

Oh, se io potessi descrivere come l'amoroso osserva il vinto, la gioia che gli brilla negli occhi, la mitezza con la quale il suo sguardo si posa su di lui, com'egli s'industria per guadagnarselo! Infatti, per l'amoroso è indicibilmente importante che non ci sia nulla che possa turbare: cioè evitare ogni parola irritante improvvisa, vigilare su ogni sguardo casuale maldestro che forse manderebbe tutto all'aria per lungo tempo. E' così che l'amoroso osserva il vinto, mantenendosi poi nella calma che solo l'eterno può infondere in un uomo. Poiché certamente l'amoroso desidera guadagnare questo vinto, ma questo suo desiderio è troppo sacro per avere quella specie di passione che è propria del desiderio. Il semplice desiderio della passione rende molto spesso l'uomo un po' tonto; invece la purezza e la santità di questo desiderio danno all'amato una tranquillità nobile, la quale a sua volta gli è di aiuto per poter ottenere la vittoria della riconciliazione, ch'è la più bella e la più difficile: poiché qui la forza non basta, la forza dev'essere in debolezza (n. 6) . Ma allora è umiliante il sentirsi tanto importanti per un altro uomo? E' forse umiliante per la ragazza che l'amante solleciti il suo amore, ed è umiliante per lei che sia manifesto quanto egli fa per guadagnarsela? E' mai umiliante per lei prevedere la sua gioia, se ciò le riuscisse? No, di certo. Ma l'amoroso, che nella riconciliazione vuole guadagnare il vinto, è appunto in un senso molto più alto nella situazione di sollecitare l'amore di un altro uomo. E l'amore sa fin troppo bene quanto sia difficile liberare qualcuno dal male, liberarlo dall'umiliazione di essere il vinto, liberarlo dal sentirsi umiliato dal perdono di cui abbisogna: quindi, nonostante tutte queste difficoltà, guadagnare il suo amore . Tuttavia l'amoroso riesce a guadagnare il vinto. Ogni impedimento, ogni possibile scontro si dileguano come per incanto: mentre il vinto chiede il perdono, l'amoroso chiede l'amore del vinto. Oh, ma non è vero il proverbio: quale la domanda, tale la risposta? Il Cristianesimo ha smentito anche questo proverbio, come tutti i proverbi della prudenza umana! Infatti se il vinto domanda: «Mi hai tu perdonato?», l'amoroso risponde: «Mi ami tu ora veramente?». [388] Ma egli non risponde

a ciò che gli è stato domandato. No, non lo fa, è troppo amoroso per farlo; egli non vuole rispondere alla domanda del perdono, poiché questa parola, nel caso che fosse troppo accentuata, potrebbe dare alla faccenda una piega troppo seria in un senso dannoso. Strano colloquio! E' come se fosse senza senso: uno domanda a destra e l'altro risponde a sinistra! Tuttavia, e questo l'amore lo comprende, ambedue parlano della stessa identica cosa.

Ma è all'amoroso che spetta l'ultima parola. Certamente passerà un certo tempo fra la domanda dell'uno: «Mi hai tu ora realmente perdonato?», e la risposta dell'altro [con la domanda]: «Ora tu mi ami per davvero?». Eppure ecco: nessuno, nessuno può stare al passo con un amoroso se non colui che chiede il perdono . E così ha vinto l'amoroso, egli ha vinto il vinto .

NOTE

N. 1. Romani 8,36 .

N. 2. La cosiddetta vittoria di Pirro .

N. 3. Cioè in senso mondano, terrestre, umano .

N. 4. "Guadagnare" nel senso indicato sopra, con la spiegazione del titolo di questo discorso .

N. 5. E' la critica di Kierkegaard all'imperativo categorico di Kant ed alla pretesa del "cogito" moderno di autonomia della morale: «L'autoraddoppiamento effettivo, senza un terzo che stia fuori e che costringa, riduce ogni esistenza consimile ad illusione, ad uno sperimentare. - Kant pensa che l'uomo sia a se stesso la sua legge (autonomia), cioè che si leghi alla legge ch'egli stesso si è data. Ma con ciò si pone in sostanza la mancanza di ogni

legge ed il puro sperimentare. Questa diventerà una cosa poco seria, come i colpi che Sancio Panza si dava sulla schiena». E un po' più sotto insiste che un siffatto svincolo dal rapporto al Trascendente, come fondamento assoluto della norma dell'agire «... è la disgrazia più grande» ("Papirer" 1850, 10[2] A 396; trad. it. n. 2771, t. 7 p.p. 69 s.s.) . Perciò Kierkegaard poteva rimproverare all'idealismo, ed in particolare a Hegel, la carenza di ogni morale .

N. 6. Reminiscenza paolina: 2 Corinzi 12,9 .

L'ATTO D'AMORE DI RICORDARE UN DEFUNTO

Se si teme di non poter mantenere, in un modo o in un altro, la visione d'insieme di ciò ch'è molteplice e prolisso, si cerca allora di procurarsi o di riuscire ad avere un breve compendio del tutto per una visione panoramica. Così la morte è il compendio più breve della vita, ossia è la vita riportata alla sua figura più breve .

Perciò essa è sempre stata, per coloro che pensano in verità alla vita dell'uomo, così importante per fare la prova molte e molte volte, grazie a questo breve compendio, di come essi hanno compreso la vita .

Poiché nessun pensatore domina la vita nel modo come lo fa la morte: questo potente pensatore il quale, non soltanto smaschera tutte le illusioni ma le pesa, ciascuna e tutte insieme, riducendole al nulla .

Se allora ti trovi sbalestrato, poiché consideri le tante vie della vita, va' allora dai morti «dove convergono tutte le vie» - allora la visione d'insieme è certamente facile. Se ti vengono le traveggole nel dover continuare a guardare e a sentire la verità dei casi della vita, allora va' dai morti dove avrai il potere sopra tutta questa diversità: fra «coloro che sono ritornati in polvere » (n. 1). Tutti gli uomini sono infatti consanguinei, quindi di un unico sangue; questa parentela della vita è molto spesso negata nella vita: [390] ma ch'essi siano di un'unica polvere, quest'affinità della morte, non si può negare . Sì, va' ancora una volta dai morti, per orientarti nella vita. E' così che fa anche l'arciere: egli cerca un punto dal quale possa colpire il nemico senza essere colpito e dove possa con tranquillità prendere la mira. Non scegliere per la visita

la sera, sull'imbrunire, poiché la tranquillità che alla sera e sull'imbrunire si diffonde sui morti non è senza una certa eccitazione: essa ci eccita e ci «colma d'inquietudine», ci propone nuovi indovinelli invece di spiegare quelli già proposti. No, va' presto, di buon'ora, quando il sole del mattino irrompe fra gli alberi spargendo qua e là luci ed ombre, quando la bellezza e la grazia del cimitero, quando il cinguettio degli uccelli e la vita molteplice del mondo esterno ti fanno quasi dimenticare che ti trovi fra i morti. Per te è come se fossi venuto in una terra straniera alla quale fosse rimasta sconosciuta la confusione e la separazione della vita terrena, in una condizione d'infanzia, composta soltanto di piccole famiglie. Qui infatti si è raggiunto ciò a cui invano si è mirato nella vita: l'equa spartizione. Ogni famiglia ha un pezzetto di terra per sé, pressappoco di uguale grandezza .

L'apparenza esterna è più o meno la stessa per tutte; il sole può ugualmente risplendere per tutte; non ci sono edifici tanto alti che tolgano al vicino o al dirimpettaio i raggi del sole o il refrigerio della pioggia o la fresca aerazione del vento o l'eco del canto degli uccelli. No, qui c'è l'equa distribuzione (n. 2). Poiché nella vita può certamente accadere che una famiglia, vissuta nell'agiatazza e nel benessere, debba limitarsi; ma nella morte tutti sono costretti a limitarsi. Una piccola differenza ci può essere, forse di qualche spanna in più di terra, o che una famiglia abbia comperato un albero che un altro inquilino non ha sul suo terreno. Perché, secondo te, c'è questa disuguaglianza? Ha il profondo significato di ricordarti, con questa piccolezza, quant'era grande una volta la differenza. Tanto cara è la morte! Poiché è precisamente l'amore da parte della morte che, grazie a questa piccola differenza, con uno scherzo elevato, ti ricorda quella grande. La morte non dice: «Non c'è affatto nessuna differenza». [391] Essa dice: «Tu puoi vedere qual è ora la differenza: un mezzo braccio». Se non ci fosse questa piccola differenza, neppure il compendio che presenta la morte sarebbe del tutto sufficiente. Così nella morte la vita ritorna nell'infanzia .

Anche nell'età infantile c'era una grande differenza: chi possedeva un albero, chi un fiore, chi una pietra. E questa differenza era un indizio di ciò che poi nella vita si sarebbe mostrato in ben tutt'altra misura. Ora la vita è passata e fra i morti il piccolo indizio di differenza è come un ricordo mitigato dallo scherzo di ciò che fu . Ecco, qui c'è un posto per riflettere sulla vita: grazie al breve compendio, che abbrevia tutte le prolissità delle situazioni più complesse, la morte può fornirti il panorama complessivo (n. 3). Come potrei allora in uno scritto sull'amore trascurare questa occasione per avere la prova di cos'è in fondo l'amore? In verità, se tu vuoi sapere cos'è l'amore in te e negli altri uomini, osserva come vi rapportate ad un altro morto. Quando ci si mette ad osservare un uomo è importante, per l'esito dell'osservazione, osservarlo in situazione, però badando soltanto a lui. Ora, quando un singolo uomo reale si rapporta ad un altro uomo - sono quindi due - la situazione è composita, l'osservazione di uno soltanto diventa difficile. Infatti l'uno può nascondere qualcosa per l'altro ed inoltre l'altro uomo può avere molto influsso, così da spingere il primo a mostrarsi diverso da quello che è. Qui è necessario un libro di conti a partita doppia: l'osservazione deve avere un proprio libro di conti per ciò che l'altro uomo con la sua personalità, le sue caratteristiche, le sue virtù ed i suoi errori, influisce sull'altro che è oggetto di osservazione. Se capitasse di vedere un uomo serio serio lottare col vento, oppure un ballerino danzare da solo un ballo a due: allora tu potresti osservare meglio i suoi movimenti, meglio di quando egli si battesse con un uomo reale o se danzasse con un altro uomo reale . [392] E se tu capisci l'arte di ridurti ad essere «nessuno» nel dialogo con un altro, riusciresti a sapere meglio ciò che si cela in quest'uomo. Oh, ma quando un uomo si rapporta a un defunto, allora in questa situazione c'è uno soltanto, poiché il defunto non è realtà umana: egli è «nessuno». Qui perciò non ci può essere questione di qualche errore di osservazione. Qui il vivente diventa manifesto, qui deve mostrarsi per quel ch'egli è, poiché un defunto - è vero, è un uomo astuto - si è completamente

ritirato dalla vita esterna, non ha il minimo influsso, né di disturbo né di aiuto, sul vivente che a lui si rapporta. Un defunto non è un oggetto reale: egli è sempre l'occasione che sempre manifesta ciò che abita nel vivente che si rapporta a lui, ossia l'occasione che aiuta a rendere manifesto com'è il vivente che non si rapporta a lui.

Infatti, verso un morto noi abbiamo anche dei doveri. Se noi dobbiamo amare gli uomini che vediamo, allora anche quelli che abbiamo visto, ma che non vediamo più perché la morte ce li ha tolti. Non si devono disturbare i morti con pianti e gridi; con un morto ci si deve comportare come con uno che dorme e che non si ardisce svegliare perché si spera ch'egli certamente si svegli da sé. «Piangete piano sopra un morto, poiché egli è giunto al riposo» dice Sirach [Ecclesiastico 22,10], e non conosco altro di meglio, per

indicare il vero ricordo, di questo pianto silenzioso che non si sfoga con singulti nel momento - e subito cessa. No, si deve ricordare il defunto, piangere sommessamente, ma piangere a lungo. Per quanto tempo, non si può stabilire in anticipo: poiché nessuno può sapere con precisione per quanto tempo egli sarà separato dal defunto. Ma colui che amorosamente ricorda un defunto, può ricorrere ad alcune parole dei salmi di David dove si parla anche del ricordare: «Se mi dimenticherò di te, ch'io mi dimentichi della mia destra; la mia lingua aderisca al palato qualora mi dimenticassi di te, se non ti lasciassi essere la mia suprema gioia» [Salmi 137,5-6]. [393] Soltanto ricorda che il compito non è di dirlo subito, il primo giorno, ma di rimanere fedeli a se stessi e al defunto all'unisono con l'anima, anche quando si tace: ciò ch'è spesso da preferire per ragioni sia di convenienza sia di sicurezza. Questo è un compito, e non c'è affatto bisogno di aver visto molto nella vita - si è visto abbastanza - per convincersi che ricordare un defunto è un compito e un dovere: forse mai si mostra l'inconsistenza dei sentimenti umani come quando ci si abbandona completamente a se stessi. Eppure questo non significa che i sentimenti di cui stiamo parlando siano falsi, poiché non c'è dubbio che si crede ciò che si sta dicendo, uno

lo crede nel momento in cui lo dice. Però nello stesso momento si accontenta e si soddisfa la passione dei sentimenti indisciplinati, ricorrendo a certe espressioni così obbligate che ben pochi nella pratica non rinnegheranno quanto prima avevano affermato essere vero. Oh, si dice spesso che sarebbe tutt'altra la considerazione della vita umana che uno potrebbe avere, se diventasse manifesto tutto ciò che la vita nasconde! Ahimè, se la morte uscisse fuori con tutto ciò ch'essa sa dei viventi: quale contributo spaventoso alla conoscenza dell'uomo non si avrebbe, un contributo che tuttavia non gioverebbe per nulla all'amore degli uomini! Allora fra gli atti dell'amore non dimentichiamo questo, non dimentichiamo di considerare L'ATTO D'AMORE DI RICORDARE UN DEFUNTO "L'atto d'amore di ricordare un defunto è un atto dell'amore DISINTERESSATO" . Quando si vuole essere certi che l'amore è del tutto disinteressato, bisogna tener lontana ogni possibilità di contraccambio. Ma questo è precisamente escluso nel rapporto a un defunto. Se allora l'amore comunque permane, esso è in verità disinteressato . Il contraccambio rispetto all'amore può essere molto vario. Si possono avere per esempio benefici e vantaggi diretti, e questa è [394] certamente sempre la situazione comune, questo è il principio «pagano» di «amare coloro che possono dare il contraccambio» [Matteo 5,47]. In questo senso il contraccambio è qualcosa di diverso dall'amore, è l'eterogeneo. Ma si dà anche un contraccambio per amore ch'è omogeneo con l'amore: l'amore scambievole. E nella maggior parte degli uomini c'è molto del bene, così ch'essi di regola considerano questo contraccambio - della gratitudine, della riconoscenza, della dedizione: in breve, il contraccambio dell'amore reciproco - come il più importante. Essi forse in un altro senso non vogliono concedere che questo è un contraccambio, e perciò pensano che non si possa parlare di amore disinteressato, in quanto esso cerca questo contraccambio. - Ma il morto in nessun senso dà il contraccambio . In questo senso c'è una somiglianza fra il ricordare un defunto e l'amore dei genitori per i figli. I genitori amano i figli quasi prima ch'essi

vengano al mondo e molto prima ch'essi diventino coscienti: quindi come ancora non-esistenti. Ma anche un defunto è come un non esistente, e questi sono i due grandi benefici: dare la vita ad un uomo e ricordare un defunto. Però il primo atto di amore ha il contraccambio. Se per i genitori non ci fosse speranza alcuna, nessuna prospettiva di rinascere per godere un giorno dei propri bambini e di avere la ricompensa per il loro amore - sì, ci sarebbero certamente molti padri e molte madri che farebbero comunque tutto con amore per i bambini: oh, ma ci sarebbero anche molti padri e molte madri il cui amore si raffredderebbe. Non pretendiamo con questo spiegare affrettatamente la condotta di tali padri e di tali madri come mancanza di amore: no, ma l'amore in essi è così debole, ossia l'egoismo è così forte che c'è bisogno di questa lieta speranza, di questa prospettiva confortante. E, come a questa speranza, anche a questa prospettiva ognuno ha diritto. I genitori possono dirsi l'un l'altro: «Il nostro bambino ha davanti a sé certamente un tempo lungo in cui sarà la nostra gioia ed avremo soprattutto la speranza che ci ricambierà il nostro amore e in contraccambio allietterà la nostra vecchiaia» .

Il morto invece non dà nessun contraccambio. Chi lo ricorda con amore, può forse anche dire: «C'è un lungo tempo davanti a me, consacrato al ricordo, ma la prospettiva dal primo all'ultimo momento è la medesima, poiché non c'è affatto nessuna prospettiva». Oh, ricordare un defunto è in un certo senso un'occupazione ingrata e senza speranza, deprimente, per parlare al modo dei contadini. Il morto infatti non cresce né fiorisce, come fa il bambino che va incontro al futuro: il morto con la sua morte non fa che ridursi sempre più in polvere. Il defunto non rallegra chi lo ricorda, come invece il bambino la madre quando alla sua domanda: «Chi ami di più?», egli risponde: «La mamma»! - Il defunto non ama nessuno di più, sembra che non ami assolutamente nessuno. Oh, quanta tristezza nel vederlo giacere così tranquillo nel sepolcro, mentre cresce la nostalgia di lui, la tristezza di non sperare nessun cambiamento se non quello

dell'avanzare della decomposizione inarrestabile! Certo, è vero ch'egli non ci combina guai come alle volte fa il bambino; non dobbiamo passare notti insonni, almeno per le difficoltà ch'egli ci crea - perché (è abbastanza strano!) il bambino buono non ci fa passare notti insonni, mentre un defunto, quanto più è stato caro, tanto più non ci lascia dormire. Oh, ma anche rispetto al bambino più difficile si spera e c'è la prospettiva di un contraccambio di amore: ma il morto non dà nessun contraccambio: per lui è completamente indifferente, sia che tu per lui passi le notti insonni ed in attesa sia che lo dimentichi . Perciò se vuoi sapere se tu ami disinteressatamente, osserva qualche volta come ti rapporti a un defunto. In molti casi, senza dubbio nella maggior parte, l'amore - ad un'osservazione più attenta - si rivelerà puro egoismo. Però la situazione è questa: nel rapporto d'amore fra viventi c'è almeno la speranza, la prospettiva di un contraccambio dell'amore reciproco, ed in generale il contraccambio avviene. Ma questa speranza, [396] questa prospettiva del contraccambio, fa sì che non si possa vedere molto chiaramente dove c'è amore e dove c'è egoismo, perché non si può vedere chiaramente se il contraccambio è atteso ed in quale senso. Rispetto ad un defunto invece l'osservazione è molto facile. Oh, se gli uomini fossero abituati ad amare in verità disinteressatamente, si ricorderebbero anche di un defunto ben diversamente da quanto di solito non si faccia, quando è passato il primo tempo, alle volte assai breve, nel quale si mostra il proprio amore per i defunti con lamenti e pianti assai disordinati .

"L'atto d'amore di ricordare un defunto è un atto dell'amore più libero" . Per sperimentare veramente se l'amore è completamente libero, si può rimuovere tutto ciò che in qualche modo potrebbe costringere ad un atto di amore. Ma tutto questo è già eliminato quando si tratta di un defunto. Se allora rimane comunque, questo è allora il vero amore .

Ciò che può costringere un uomo all'atto di amore può essere molto vario e non è facile farne l'elenco. Il bambino strilla, il povero chiede l'elemosina, la vedova assilla, certe considerazioni

fanno violenza, la miseria ci costringe, e così di seguito. Ma questi atti d'amore, che sono sotto costrizione, non sono completamente liberi . Quanto più forte è la costrizione, tanto meno l'atto d'amore è libero (n. 4). E questo è anche ciò che in generale balza agli occhi allorché si parla dell'amore dei genitori per i bambini. Quando si vuole descrivere la completa indigenza, e descriverla nella sua forma estrema, si ricorre al tenero bambino, ch'è il tipo classico dell'indigenza con la quale egli costringe in qualche modo i genitori ad amarlo - "in qualche modo", poiché in realtà questo non vale che per quei genitori che non sono ciò che dovrebbero essere. Dunque, il tenero bambino nella sua indigenza! E però, appena l'uomo sta sotterra nel sepolcro, è ben più indigente del bambino! Ma il bambino strilla! Se il bambino non potesse strillare, molti padri e madri non gli darebbero l'assistenza che comunque essi gli prestano con amore. [397] Oh, ma ci sono anche molti padri e madri i quali, almeno molte volte, vorrebbero dimenticare il bambino. Noi subito concludiamo per questo che siffatti genitori sono senza amore, che il loro amore è fiacco ed egoista se essi hanno bisogno di questo richiamo, di questa costrizione .

Il morto invece non strilla come il bambino, non stimola il nostro ricordo come il bisognoso, non implora come il mendicante - egli non ci costringe con lo sguardo, non ti obbliga con la miseria visibile, non ti trasforma come fa la vedova col giudice [Luca 18,5]: il morto tace e non dice verbo, rimane del tutto tranquillo, non si muove dal posto - e forse non soffre nulla di male! Non c'è nessuno che disturbi meno i viventi di un defunto, e nessuno i viventi possono schivare con più facilità di un defunto. Se non riesci a sopportare il pianto di un bambino, lo puoi affidare ad estranei; tu puoi negare di essere in casa, per evitare l'insistenza del mendicante; tu puoi andare in giro acconciato in modo che nessuno ti possa riconoscere: in breve, tu puoi con i vivi usare molti accorgimenti che forse non ti daranno la sicurezza assoluta, ma con un defunto tu non hai bisogno di nessun accorgimento, sei completamente al sicuro. Se qualcuno

ha in mente, se gli frulla in testa di sbarazzarsi al più presto del defunto, costui può essere inosservato senza diventare oggetto di nessun rimprovero e raffreddarsi nello stesso momento del morto. Basta che per pudore (ma questo certo non è per amore del defunto) si ricordi di piangere un poco nel giorno della sepoltura col necrologio sui giornali, basta che faccia l'estremo omaggio al defunto - per pudore! -, poi, per quanto riguarda il morto, può ridere alla sua presenza: no, non alla sua presenza, poiché ora i suoi occhi non vedono più, sono chiusi per sempre. Un defunto non ha naturalmente più nessun diritto nella vita; non c'è nessuna autorità con cui abbia a che fare; se tu ricordi un defunto, nessuna autorità s'impiccia in questa faccenda, come invece spesso succede nel rapporto fra genitori e figli - e il defunto stesso non fa alcun passo per disturbare o costringere in nessun modo. [398] - Perciò, se vuoi sapere se ami liberamente, osserva qualche volta come con l'andare del tempo tu ti comporti con un defunto . Se questo non ti sembra uno scherzo (lo potrebbe dire soltanto chi non conosce cos'è la serietà), vorrei allora dirti che sulla porta del cimitero si potrebbe mettere l'iscrizione: «Qui non c'è costrizione», oppure: «Da noi non c'è costrizione». Però mi piace dirlo, mi piace anche averlo detto e anche confermato, perché ho meditato troppo sulla morte per non sapere che colui che non sa per risveglio (passi l'osservazione) utilizzare l'astuzia, tutta la furbizia della profondità che si trova sulla morte, costui non può parlare di essa con serietà. La serietà della morte non è come quella dell'eternità . La serietà della morte è quella di un risveglio particolare, quella di un'eco di profondo scherno il quale, strappato dal pensiero dell'eternità, non è spesso che uno scherzo volgare: ma il pensiero dell'eternità è proprio ciò che occorre ed è estremamente diverso da quella serietà sciocca che meno di tutto abbraccia e contiene un pensiero che abbia la tensione del pensiero della morte .

Oh, nel mondo si dice anche troppo che l'amore deve essere libero; che non si può amare appena c'è la minima costrizione, che nell'ambito dell'amore non si deve costringere: bene, cerchiamo di vedere, venendo al sodo, come stanno le cose con l'amore libero,

osservando il modo come costoro si ricordano con amore di un defunto, poiché un defunto non costringe nessuno. Sì, nel momento della separazione, quando non si può fare a meno del defunto, allora si piange con alte grida .

Sarebbe questo il tanto celebrato libero amore, è mai questo il vero amore per un defunto? E poi, un po' alla volta, mentre il morto si dissolve, svanisce anche il ricordo fra le dita, non si sa che cosa rimane di lui; ci si libera un po' alla volta di questo pesante ricordo. Ma diventare liberi a questo modo è l'amore libero, è questo l'amore per un defunto? Il proverbio dice: «Lungi dagli occhi, lungi dal cuore», e si può convenire che il proverbio è vero quando si osserva come vanno le cose nel mondo: [399] ben diversa è la situazione del cristiano, e sotto questo profilo ogni proverbio è falso . Se fossero vere tutte le chiacchiere sull'amore libero, cioè se accadesse che in pratica nella loro condotta gli uomini si abituassero ad amare in quel modo, allora amerebbero ben diversamente anche i defunti. Ma la faccenda è che rispetto ad ogni altro amore umano c'è il più spesso qualcosa che costringe, non foss'altro che il vedersi tutti i giorni e l'abitudine, e perciò non si può vedere bene fino a che punto è l'amore che liberamente trattiene il suo oggetto oppure se è l'oggetto che interviene con qualche tipo di coercizione. Ma nei riguardi di un defunto tutto è chiaro. Qui non c'è nessun motivo di coercizione, assolutamente nessuno. Invece il caro ricordo di un defunto deve difendersi contro la realtà affinché le nuove impressioni che si susseguono a valanga non abbiano il potere di cancellare il ricordo: tocca difendersi contro il tempo: in breve, la memoria amorosa deve difendere la sua libertà col ricordare, contro tutto ciò che volesse costringere qualcuno a dimenticare. E il potere del tempo è grande. Forse non ci si accorge di questo nel tempo, poiché esso con astuzia raffinata ci sottrae un pezzetto per volta: forse non si riuscirà a capirlo che nell'eternità, quando si potrà ripercorrere il passato ed osservare ciò che grazie al tempo e nei 40 anni si è riuscito a combinare. Sì, il tempo è un potere pericoloso; non è tanto facile nel tempo ricominciare da capo e quindi dimenticare

ciò ch'è passato. Quando perciò qualcuno comincia appena a leggere un grosso libro e non si fida della sua memoria, mette dei segni: oh, quanto spesso l'uomo, per quanto riguarda il caso della vita, si dimentica di mettere i segni per poter segnare le cose importanti! Ed ora, nello scorrere degli anni, dover ricordare un defunto - ahimè, mentre egli non può fare assolutamente nulla equivale a fare di tutto per mostrare che tutto questo non gli importa un fico secco. Intanto le molteplici esigenze della vita gli fanno dei cenni, i suoi simili l'invitano con cenni dicendo: vieni con noi, noi vogliamo stare con te! Il defunto invece non può farci dei cenni, anche se comunque lo desiderasse; egli non può fare nulla per legarci a sé, non può muovere un dito, egli giace per diventare polvere! [400] - Quant'è facile per le forze della vita e del movimento sopraffare un simile impotente! Oh, non c'è nessuno così impotente come un defunto, mentre nello stesso tempo egli nella sua impotenza non ha assolutamente il minimo potere di costrizione! Perciò non c'è nessun amore libero come l'atto d'amore che ricorda un defunto - poiché ricordarlo è qualcosa d'altro dal non poterlo dimenticare nei primi tempi . "L'atto d'amore di ricordare un defunto è il più fedele atto dell'amore" . Per verificare se l'amore di un uomo è fedele, si può rimuovere tutto ciò che da parte dell'oggetto potrebbe in qualche modo contribuire a renderlo fedele. Ma è proprio tutto questo che manca a un defunto, che non è "realmente" un oggetto. Se allora l'amore continua, questo è il più fedele. Non di rado si parla d'infedeltà in amore fra gli uomini . Così l'uno dà la colpa all'altro dicendo: «Non sono stato io che sono cambiato, è stato lui a cambiare». Bene. Andiamo avanti. Sei tu veramente rimasto immutato? «No, è naturale, e si capisce da sé che anch'io sono cambiato.» Non vogliamo ora qui spiegare quanto questa pretesa conclusione sia assurda, cioè che venga da sé che io cambi perché un altro è cambiato. No, noi parliamo del rapporto a un defunto, e qui non si può dire che sia stato il defunto a cambiare. Se sopravviene un cambiamento in questa situazione, sono stato io a

cambiare. Se perciò vuoi verificare se tu ami con fedeltà, bada a come ti comporti con un defunto .

Si tratta di questo: in verità è un compito difficile conservare se stesso immutato nel tempo, mentre nello stesso tempo gli uomini, più che amare i vivi e i morti, amano ingannarsi con fantasticherie d'ogni genere. [401] Oh, quanti uomini non vivono nella ferma convinzione, per la quale sarebbero disposti a morire, che qualora l'altro non fosse cambiato, anch'essi sarebbero rimasti immutati. Ma se allora è così, allora un vivente rispetto a un defunto rimane veramente del tutto inalterato? Oh, in nessuna situazione il cambiamento è tanto evidente, così grande come in quella fra un vivente e un defunto mentre il defunto non è certo lui a cambiare .

Quando due viventi si uniscono nell'amore, l'uno mantiene unito l'altro e l'unione li mantiene entrambi. Ma con un defunto non è possibile unione alcuna. Nei primi momenti dopo la morte si può forse ancora dire che c'è un'unione, come un residuo dell'unione precedente, e perciò è anche il caso più frequente, la condotta comune, che il defunto sia ricordato in questo tempo. Invece con l'andare del tempo il defunto non mantiene l'unione col vivente, e il rapporto cessa se il vivente non lo mantiene. Ma cos'è la fedeltà? forse questo, che l'altro si attenga a me? Quando la morte mette la separazione fra i due, allora il superstite, fedele in quel primo momento, garantisce che «egli non dimenticherà mai il defunto». Oh, quale imprudenza! Poiché un defunto è in un certo senso un tipo molto astuto, e per questo è necessaria molta prudenza con lui - solo che la sua astuzia non è come quella di colui di cui si dice: «Non si riesce a trovarlo là dove lo si è messo»: poiché l'astuzia del morto consiste appunto nel fatto che non si riesce a farlo sloggiare da dove lo si è messo. Si è spesso tentati di pensare che gli uomini credono che si possa dire di un defunto quel che pare e piace, in considerazione del fatto ch'egli è morto, che non sente nulla e che nulla risponde. Eppure più di tutto devi badare a quel che dici a un defunto. Ad un vivente tu puoi forse dire con tutta tranquillità: «Non mi scorderò mai di te». E quando sono passati alcuni anni, allora - lo spero! - ambedue avrete

felicemente dimenticato tutto: almeno, sarebbe un caso molto raro se tu fossi abbastanza sfortunato da incappare in qualche uomo un po' meno smemorato. Ma sta' bene all'erta con un defunto! Poiché il defunto è un uomo di una compiutezza assoluta: non è, come noialtri, esposto alle avventure nelle quali noi possiamo compiere un sacco di sciocchezze e dimenticare diciassette volte ciò che abbiamo detto . Quando dici a un defunto: «Non ti dimenticherò giammai», ecco ch'egli ti risponde: «Bene, sta' tranquillo che io non dimenticherò che tu l'hai detto». E quand'anche tutti i contemporanei volessero assicurarti ch'egli l'ha dimenticato, dalla bocca del defunto non riuscirai mai a sentire questo. No, il defunto va al "suo posto" - ma non "cambia". Tu non potrai mai dire a un defunto che lui si è invecchiato e che questo spiega il cambiamento del tuo rapporto verso di lui - poiché un defunto non invecchia. Tu non potrai mai dire a un defunto ch'è stato lui che coll'andare del tempo si è raffreddato, poiché egli non è diventato più freddo di quel che era quando tu eri così caldo. Neppure è diventato più laido, perché tu non lo possa amare - poiché egli essenzialmente non lo è diventato più di quando era un bel corpo, che però non può essere oggetto di amore; neppure è stato lui a impicciarsi con gli altri - poiché un defunto non s'impiccia con nessuno. No, o tu ora vuoi ricominciare da dove vi siete lasciati, oppure non vuoi: un defunto ricomincia con la diligenza più puntuale da dove vi siete lasciati. Infatti un defunto, anche se questo non si vede in lui, è un uomo forte: egli ha la forza dell'inalterabilità. E un defunto è un uomo orgoglioso. E se tu ci hai fatto caso, proprio l'uomo orgoglioso maltratta colui che disprezza più profondamente, non degnandolo di fargli trasparire il minimo segno così da sembrare del tutto imperturbabile, facendo finta di nulla, spingendolo infatti a sprofondare sempre di più - poiché soltanto nei confronti di colui per il quale sente attaccamento è disposto a far rilevare il torto, l'errore, per aiutarlo con questo a rimettersi sulla via giusta. Oh, ma un defunto - chi come lui può mostrare l'orgoglio di prescindere assolutamente da tutto e anche dal disprezzare un

vivente che ha dimenticato lui e le parole e quelle parole di addio? Un defunto, anzi, fa di tutto per essere dimenticato! Il defunto non viene a trovarti per rinfrescarti la memoria; egli non ti guarda neanche di sfuggita; tu non l'incontri mai, e se tu l'incontrassi e lo vedessi, [403] non potresti cogliere nei suoi gesti nulla d'involontario che potesse rivelare ciò ch'egli pensa di te e come ti giudica, poiché un defunto ha la prospettiva in suo potere. In verità noi dovremmo stare molto in guardia dall'evocare, al modo dei poeti, i defunti e dal riportarli alla memoria: la cosa più terribile è appunto che il defunto non si fa assolutamente notare in nulla. Temi perciò il defunto, temi la sua astuzia, temi la sua precisione, temi la sua forza, temi il suo orgoglio! Ma se l'ami, ricordalo allora con amore, e non avrai nessun motivo di temere. Tu devi da un defunto, e proprio da lui come defunto, imparare l'astuzia nel pensiero, la precisione nell'espressione, la forza nell'inalterabilità, l'orgoglio nella vita, cosa che non potrai imparare a questo modo da nessun uomo, neppure dal più dotato. Il defunto non cambia: qui non si può pensare alla possibilità di qualche scusa per poter addossare la colpa su di lui; perché egli è fedele. Certo, questo è vero; ma egli non è nessuna realtà e perciò non fa nulla per attenersi a te, soltanto non cambia. Se interviene un cambiamento nel rapporto fra un vivo e un defunto, allora è certamente perché il vivo è cambiato. Se invece non interviene nessun cambiamento, allora è perché il vivente si è mantenuto fedele in verità, fedele nel ricordare il defunto con amore - ahimè, mentre questi non ha potuto far nulla per attenersi a te: ahimè, mentre questi ha fatto di tutto per farti credere ch'egli ha dimenticato completamente te e le cose che tu gli avevi detto. Poiché colui che realmente ha dimenticato ciò che gli abbiamo detto, non può esprimere con maggiore precisione di quanto non faccia il defunto che tutto è dimenticato: quel che si è detto, tutta la relazione con lui, tutto ciò che è avvenuto con lui. L'atto d'amore di ricordare un defunto è così un atto dell'amore più disinteressato, più libero, più fedele. Allora, va' ad esercitarti in esso; ricorda il defunto e impara proprio da lui ad amare i viventi

con disinteresse, fedeltà, libertà. Rispetto a un defunto tu hai la misura con cui puoi provare te stesso. Colui che usa questa misura, potrà cavarsela con facilità nel ginepraio delle situazioni più intricate e potrà imparare da tutto questo cumulo di scuse alle quali di solito si ricorre nella realtà - a cavarsela spiegando che c'è un altro egoista, un altro che ha la colpa se l'abbiamo dimenticato, perché non s'è ricordato, un altro ch'è stato infedele .

Ricorda il defunto ed allora insieme avrai, oltre la benedizione ch'è inseparabile da questo atto di amore, la migliore guida per comprendere esattamente la vita: che c'è il dovere di amare gli uomini che non vediamo, ma anche coloro che vediamo. Il dovere di amare gli uomini che vediamo non può cessare perché la morte li separa da noi, poiché il dovere di amare è eterno: quindi il dovere verso i defunti non può neppure separare i viventi da noi in modo che questi non restino oggetto del nostro amore .

NOTE

N. 1. Reminiscenza biblica: Genesi 3,20 .

N. 2. Fra i "Lose Papirer" (1845-1847) c'è il nucleo, ma più denso e differenziato, di queste riflessioni con il titolo: «Al cimitero»: «... E se tu ci vai dentro al mattino un po' per tempo, quando il sole fa capolino fra gli alberi, troverai tutto ben adorno. Le piccole famiglie hanno ciascuna il proprio pezzetto di terra, di grandezza quasi uguale. Nella vita succede che una famiglia abbia dovuto limitarsi, la morte è una necessità a cui tutti devono sottostare: nella vita chi è potente può prendersi molto spazio, ma nella morte tutti devono restringersi. Tuttavia un po' di differenza sussiste ancora, come un ricordo brutto di quella differenza che nel mondo era così immensa: la differenza di un braccio e mezzo di terra in più dell'altro, avere un fiore sulla tomba è già una grande differenza, avere un albero è opulenza. Ahimè, così la vita si ripete nella morte!» (7[1] A 232; trad. it., n. 1308, t. 3, p. 268) .

N. 3. Anche nel "Diario": «Strano! Fuori città si trova il cimitero un piccolo recinto, non più grande di un giardinetto: eppure qui è raccolto il contenuto dell'intera vita. E' un'immagine in compendio della realtà un breve riassunto, un'edizione tascabile!» (7[1] A 57, p. 25) .

N. 4. Questo vale nei rapporti finiti fra uomo e uomo. Ma per operare la realtà che gli conviene, l'uomo deve rapportarsi a Dio e questo, in quanto fonda l'obbligatorietà assoluta, sul piano morale costringe: diventa l'autentico «tu devi», come si è già detto sopra. Per Kierkegaard allora la «costrizione» ("Tvang") corrisponde, nella situazione esistenziale, alla trascendenza della Legge morale che viene da un Legislatore assoluto che non è più, come nell'Illuminismo, l'uomo o l'umanità in generale (confronta "Papirer" 1850-1851, 10 A 618; trad. it., n. 3247, t. 8, p.p. 140 s.s.) .

L'ATTO D'AMORE DI CELEBRARE L'AMORE

«L'arte non consiste nel dire qualcosa, ma nel farlo» (n. 1). Questo proverbio può essere anche vero, com'è anche del tutto vero quando con ragione si eccettuano il caso e la situazione dove realmente il compito dell'arte è quello di «dirlo». Poiché sarebbe proprio strano se qualcuno volesse negare che compito dell'arte poetica è precisamente di «dirlo», poiché certamente non ognuno potrebbe dire ciò che il poeta dice "nel modo" in cui egli appunto mostra di essere un poeta! In parte questo vale anche dell'arte oratoria . Ma riguardo all'amore non vale, né in parte né in tutto, che l'arte consiste nel dirlo o che il poterlo dire in qualche modo sia essenzialmente condizionato dalla casualità dell'abilità. Ed è perciò edificante parlare dell'amore, perché bisogna sempre riflettere e dire a se stessi: 'Questo lo può ossia lo deve fare chiunque', mentre sarebbe un discorso strano dire che ognuno può e deve essere poeta .

L'amore, che supera tutte le differenze e scioglie tutti i legami per legare tutti in quello dell'amore, deve naturalmente con amore badare a non far valere qualche tipo di differenza che causi dissenso .

Data questa situazione e dato che non c'è «arte» alcuna per celebrare l'amore, proprio per questo bisogna celebrarlo; infatti l'«arte» si rapporta alla casualità dell'abilità, [406] l'atto [d'amore] si rapporta all'umano-generale, e così quel proverbio può trovare un modo proprio di applicazione. Se qualcuno "en passant" buttasse là la proposta (secondo il gusto dei nostri tempi!): «Sarebbe bene che qualcuno facesse l'elogio dell'amore», bisogna

rispondergli: «Dirlo non è arte alcuna, bensì il farlo», anche se il «farlo» in questo contesto significherebbe dirlo: il che, nel caso dell'amore, com'è stato esposto, non è affatto un'arte (allora è un'arte e insieme non è un'arte) ma è un fare. Il fare allora è l'impegnarsi a fare il panegirico dell'amore, per il quale occorrono tempo e diligenza. Se elogiare l'amore fosse un'arte, la situazione sarebbe diversa. Infatti il dono di esercitarsi nella pratica dell'arte non è concesso a chiunque, anche se v'impegnasse tempo e diligenza. L'amore invece oh, esso non è, come l'arte, geloso di se stesso e perciò un dono dato a pochi. Chiunque voglia avere l'amore, gli è anche concesso e se vuole assumersi il lavoro di elogiarlo, certamente allora anche gli riuscirà .

Passiamo quindi a considerare L'ATTO D'AMORE DI CELEBRARE L'AMORE E' un atto, e naturalmente un atto di amore, poiché ciò si può fare soltanto con amore, e più precisamente con l'amore della verità. Noi vogliamo cercare di chiarire come quest'atto va compiuto .

"L'atto di celebrare l'amore deve farsi CON INTERIORITA' NELL'ABNEGAZIONE" .

Se si vuole celebrare l'amore a scopo di lucro, allora bisogna perseverare a lungo insistendo in un solo pensiero, così ch'esso, in senso spirituale, imponga la più rigida astinenza rispetto a tutto ciò ch'è eterogeneo, estraneo, non pertinente e causa di disturbo, isolandolo, con la rinuncia più puntigliosa e docile, da ogni altro pensiero. [407] Ma questo esige uno sforzo molto grande. Si può facilmente, seguendo questa via, perdere il senso e il contesto, cioè l'intelligenza, e può darsi anche il caso, se si tratta di una sola cosa, che si riduca ad una singola rappresentazione finita e non più a un pensiero infinito. Ma se c'è anche - ciò che salva e conserva l'intelligenza - un pensiero, questo però esige molta fatica. Pensare quindi un pensiero con la concentrazione interiore che scacci ogni distrazione che di mese in mese s'irrobustisca sempre di più per tendere maggiormente la corda del pensiero e poi, dall'altra parte, imparando sempre meglio con crescente soggezione e umiltà a rendere la mano più leggera e morbida -

quella mano con la quale ad ogni secondo, se fosse necessario, la tensione può diminuire e allentarsi -; quindi con passione crescente afferrare con sempre maggiore fermezza e sicurezza per potere con umiltà crescente, se un momento bisogna farlo, allentarla sempre di più: questa è una situazione che esige molto sforzo. Eppure a nessuno può sfuggire che questo è necessario, né è cosa che possa rimaner nascosta se qualcuno lo fa, poiché basta concentrarsi su un pensiero per trovarsi a vivere l'interiorità. Una cosa è pensare in modo che l'attenzione sia rivolta sempre all'esterno, in direzione dell'oggetto ch'è qualcosa di esteriore, ed un'altra è applicarsi al pensare in modo che ad ogni momento si prenda coscienza di se stesso e della propria situazione sotto il pensiero, ossia come qualcuno se la cava sotto il pensiero. Quest'ultimo soltanto è il pensiero essenziale, è infatti trasparenza: il primo è un pensiero confuso che soffre della contraddizione di lasciare oscura, nel suo ultimo fondo, l'altra cosa che col pensiero si vuole spiegare. Un siffatto pensatore spiega col suo pensiero un'altra cosa, ed ecco ch'egli non comprende se stesso; egli fa forse un uso molto importante delle sue doti naturali, ma nel campo dell'interiorità resta molto superficiale e pertanto tutto il suo pensare, per quanto possa sembrare importante, resta in fondo superficiale. Ma se l'oggetto del suo pensare è prolisso in senso esteriore, [408] ovvero quando ciò che si pensa diventa un oggetto di erudizione, ossia quando si salta di palo in frasca, allora sfugge quest'ultimo equivoco: quello che è il fondamento di ogni chiarezza si trova in un'oscurità, mentre la vera chiarezza non può essere che nella trasparenza. Invece quando si pensa un solo pensiero, allora non c'è nessun oggetto esterno, si è concentrati nell'approfondimento di sé, e così si può procedere alla scoperta della propria situazione interiore, e l'effetto di questa scoperta è anzitutto l'umiltà. Le forze dello spirito non si comportano come le forze del corpo. Se qualcuno lavora al di sopra delle sue forze fisiche, ecco che si accascia e non combina nulla. Ma colui che pensa a se stesso prima di fare la scelta, allora, se non tende al massimo le forze dello spirito come

tali, non scopre nel senso più profondo che Dio esiste e, quand'è così, egli ha perduto la cosa più importante, cioè gli è sfuggito essenzialmente ciò ch'è più importante. Nelle forze corporali come tali non c'è infatti nessuna egoità, ma nell'uomo spirito come tale c'è un'egoità che si deve frantumare (n. 2) se si vuole ottenere in verità il rapporto a Dio. Ora colui che pensa un solo pensiero, dovrebbe sperimentare ossia dovrebbe accorgersi che interviene un arresto con il quale gli viene sottratto tutto; egli deve affrontare il pericolo mortale nel quale è in gioco il «perdere la vita per guadagnarla» [Matteo 10,39]. Egli deve avanzare per questa via, se vuole realizzare qualcosa di più profondo: se invece salta a piè pari questa difficoltà, il suo pensiero resta superficiale - benché senza dubbio in questi nostri tempi progressisti sia pacifico nei rapporti fra uomo e uomo, senza domandarselo davanti a Dio e all'eternità, che non c'è bisogno di un simile sforzo: sì ch'esso è una tensione eccessiva. Ora si capisce da sé che di essa non c'è bisogno neppure per condurre una vita comoda e spensierata o per soddisfare i propri contemporanei con una perfezione che tutti ammirano e che da capo a fondo è quella di «essere come tutti gli altri» (n. 3). Però è certo comunque che resta superficiale il pensiero di quanti non affrontano questa difficoltà e non fanno questo sforzo. [409] Poiché nel campo dello spirito la regola è che un uomo soltanto quando ha impegnato al massimo le forze del suo spirito, soltanto allora può essere uno strumento: soltanto da quel momento, se egli con sincerità continua a credere, otterrà le forze migliori forze che non saranno sue, se egli non le mantiene con abnegazione. Oh, io non so a chi stia parlando di queste cose, fino a che punto ci sia qualcuno che se ne interessi: questo non lo so; ma so questo, che ci sono stati siffatti uomini e che proprio essi hanno con vantaggio celebrato l'amore, gente di scienza e di esperienza consumata in queste attraversate, ora in parte quasi sconosciute. E per costoro posso scrivere per mia consolazione: «Scrivi» - «Per chi?». Per i defunti, per coloro che tu hai amato in passato! (n. 4), e nell'amarli io voglio incontrare i più cari dei miei contemporanei

Quando ci si concentra su un solo pensiero, esso ci obbliga a scoprire l'abnegazione, ed è l'abnegazione che scopre che esiste Dio. Proprio questo, cioè il pensiero d'avere come collaboratore l'Onnipotente, causa ora la contraddizione di beatitudine e di spavento. Poiché un Onnipotente non può essere un collaboratore tuo, di un uomo, senza che questo significhi che tu non puoi fare assolutamente nulla; e, d'altra parte, se Egli è tuo collaboratore, allora tu sei capace di tutto. La situazione di tensione deriva dal fatto che tu devi sperimentare una situazione contraddittoria, così che non puoi sperimentarne una oggi e l'altra domani, e lo sforzo dipende dal fatto che questa contraddizione non è qualcosa di cui puoi prendere coscienza ogni momento. Nello stesso momento in cui ti senti di essere capace di tutto, l'egoismo sbuca fuori con astuzia a suggerirti che sei tu che lo fai, e così nello stesso momento per te tutto è perduto; ma se nello stesso momento che sorge, rinunci all'egoismo del pensiero, tu puoi riavere tutto. Ma Dio non si vede e quindi, quando Dio usa questo strumento allo scopo nel quale l'uomo si è trasformato con l'abnegazione, sembra che sia lo strumento che fa tutto, e lo strumento è tentato di pensare così - fino a che non comprende a sua volta di non potere nulla da sé. E' già difficile collaborare con un altro uomo: [410] oh, ma collaborare con l'Onnipotente! Sì, in un certo senso è abbastanza facile, poiché ciò che non sono in grado di fare io, lo faccio fare a Lui. La difficoltà è proprio che io devo collaborare se non altro col capire sempre ch'io non posso fare assolutamente nulla, ciò che va compreso una volta per tutte. E questo è difficile da capire, non nel momento in cui non si è in grado di fare nulla, ma quando pare di poter fare tutto. Non c'è nulla di così veloce come il pensiero e nulla che affligga qualcuno come il pensiero, quando sorge; ed ora essere nel mare del pensiero, «aver sotto la profondità di 70 mila braccia» - fino a che s'impara, quando viene l'ora, a dormire tranquilli "senza" pensieri; con la fiducia che Dio, ch'è l'Amore, li abbia in sovrappiù, e di poter risvegliarsi pieni di fiducia in questi pensieri con la certezza che Dio non ha dormito. Quel potente re dell'Oriente (n. 5) aveva uno schiavo che gli

ricordava ogni giorno un compito determinato: ma che un pover'uomo possa capovolgere la situazione e dire a Dio onnipotente: «Ricordami ora questa e quella cosa», e che Iddio lo faccia! Non c'è qui da perdere la ragione nel pensare che ad un uomo sia permesso dormire un sonno tranquillo e dolce, limitandosi a dire a Dio, come lo schiavo all'imperatore: «Ricordami poi questo e quello»? Ma quest'Onnipotente è così geloso di se stesso, che basta una sola espressione egoista in questa libertà scioccamente temeraria che Egli permette, perché tutto sia perduto. Dio non ricorda soltanto questa o quella cosa, ma la situazione è ch'Egli non ha mai dimenticato cosa alcuna di cui noi siamo colpevoli. No, è molto più sicuro il poter fare un po' di meno e poi pensare, nel modo umano comune, che si è certi di poter fare; ciò è molto più sicuro di questo sforzo: di non fare assolutamente e letteralmente nulla, credendo invece in senso improprio di poter fare tutto .

Però soltanto con l'abnegazione (n. 6) l'uomo può con vantaggio lodare l'amore; poiché Dio è l'Amore e soltanto con l'abnegazione l'uomo può attenersi a Dio. [411] Ciò che l'uomo sa da se stesso sull'amore è molto superficiale: è da Dio ch'egli può ottenere di conoscere ciò ch'è più profondo; cioè divenire con l'abnegazione ciò che può divenire ogni uomo (poiché l'abnegazione è in rapporto all'umano generale, e così è diversa dalle vocazioni ed elezioni speciali): uno strumento di Dio. Allora ogni uomo riesce a sapere tutto nell'amore come ogni uomo riesce a sapere ch'egli è, ciò che ogni uomo è: amato da Dio. La differenza è soltanto che per alcuni questo pensiero (ciò che a me non sembra strano) è più che sufficiente per tutta la vita, per lunga che sia, così che all'età di 70 anni essi non finiscono di meravigliarsi; ad altri invece (ciò che a me sembra strano e deplorabile) questo pensiero sembra troppo insignificante, poiché per costoro l'essere amati da Dio non è nulla di più di ciò che compete ad ogni uomo - come se fosse per questo di minor valore .

Solo con l'abnegazione (n. 7) un uomo può elogiare con profitto l'amore. Nessun poeta ne è capace. Il poeta può cantare l'amore e l'amicizia umani, ciò ch'è un privilegio raro, ma il «poeta» non può celebrare l'amore sacro. Poiché per il poeta il rapporto alla Musa che l'entusiasma è come uno scherzo. L'invocazione della sua assistenza è come uno scherzo (e questo dovrebbe corrispondere all'abnegazione e alla preghiera), le sue doti naturali sono invece l'elemento naturale, il risultato del rapporto a questa Musa è per lui la cosa principale, la poesia e la produzione poetica il risultato. Ma a colui che deve celebrare l'amore sacro (una cosa che può fare chiunque, questo non è un privilegio) occorre il rapporto a Dio nell'abnegazione, nel senso che il rapportarsi a Dio con abnegazione esprime il tutto, costituisce la serietà: il risultato poco conta, cioè il rapporto a Dio è più importante del risultato. Ed è nell'abnegazione che l'uomo ha la convinzione con la massima serietà che Dio esiste e che l'aiuta .

Oh, se l'uomo potesse con l'abnegazione scacciare ogni illusione di credere d'essere in grado di poter fare qualcosa, capirebbe bene ch'egli non può fare assolutamente nulla: [412] cioè, se l'uomo potesse ottenere la vittoria dell'abnegazione e aggiungere a questa vittoria il trionfo di quest'abnegazione, in verità e sinceramente troverebbe tutta la propria felicità nel non poter fare assolutamente nulla: come quest'uomo potrebbe tenere discorsi mirabili sull'amore! Poiché nello sforzo estremo dell'abnegazione, quando le vostre forze si afflosciano e vengono meno, essere allora beati, sentirsi beati, cos'è altro in verità se non amare Dio? Ma Dio è amore. Chi potrebbe allora celebrare l'amore meglio di colui che ama veramente Dio? Infatti egli si rapporta all'oggetto nell'unico modo giusto: si rapporta a Dio amandolo in verità .

Questa è la condizione interiore, ossia il modo nel quale si deve celebrare l'amore. Il farlo ha naturalmente la ricompensa in se stesso: anche se poi lo scopo finale di celebrare l'amore è, secondo le proprie forze, di guadagnare gli uomini ad esso, di attirare la loro attenzione su ciò che nella riconciliazione è concesso ad ogni

uomo, cioè il Bene supremo. Infatti colui che elogia l'arte e la scienza, fa una separazione fra la gente dotata e non dotata. Ma colui che elogia l'amore, riconcilia tutti, non in una povertà comune e neppure in una mediocrità comune, ma nella comunione al Bene supremo . "L'atto di celebrare l'amore dev'essere tatto all'esterno col sacrificio del disinteresse" (n. 8) .

Con l'abnegazione si ottiene che un uomo possa essere uno strumento, cioè che nel suo interno egli si annulli davanti a Dio; col sacrificio del disinteresse egli si annulla all'esterno, si rende un servo inutile [Luca 17,10]. All'interno non si dà nessun'aria, poiché è un nulla; ed all'esterno neppure si vanta, poiché è un nulla; egli è un nulla davanti a Dio - e non dimentica ch'egli è, dovunque sia, alla sua presenza. Ahimè, può accadere che l'uomo nell'ultimo momento inciampi; ch'egli, benché umile davanti a Dio, nel volgersi agli uomini sia preso dall'orgoglio per ciò ch'è in grado di fare. E' la tentazione del confronto che sarà la sua caduta. Egli ben sa che non può confrontarsi con Dio, poiché ha preso coscienza del suo nulla, [413] ma in confronto con gli altri uomini gli sembra di essere qualcosa. Cioè egli ha dimenticato l'abnegazione, si è montato la testa pensando che per lui sia sufficiente stare alla presenza di Dio soltanto per alcune ore, come quando basta un'ora per fare visita a Sua Maestà il re. Quale deplorable confusione! Infatti, nel rapporto ad un uomo, certamente si può parlare in modo diverso in sua presenza o in sua assenza: ma è possibile parlare di Dio in sua assenza? Quando si comprende bene questo, il disinteresse di sacrificarsi coincide perfettamente con l'abnegazione. Sarebbe anche la più terribile contraddizione se qualcuno volesse dominare gli altri nell'atto in cui elogia l'amore! - Così il disinteresse nel sacrificarsi è in un certo senso, cioè visto dall'interno, una conseguenza diretta dell'abnegazione ossia coincide con essa . Ma è necessario il disinteresse di sacrificarsi all'esterno se si deve in verità elogiare l'amore, ed è proprio un atto di amore voler elogiare l'amore in amore di verità. Ma è abbastanza facile potersi procurare vantaggi terreni e, ciò ch'è ancora più deplorable, ottenere il consenso degli uomini col

predicare loro fanfaluche di ogni genere. Ma questo non è in verità un atto di amore. Infatti l'atto di amore è tutto l'opposto: cioè, per amore della verità e degli uomini affrontare ogni sacrificio per predicare la verità, senza essere disposti a sacrificare neppure una briciola di verità .

La verità dev'essere considerata militante in questo mondo; il mondo non è mai stato e mai sarà buono al punto che i più vogliano la verità o che abbiano un'idea esatta di essa, così che l'annuncio della verità deve secondo essi ottenere il consenso di tutti. No, colui che veramente vuole annunciare qualche verità, costui deve prepararsi in ben altro modo da siffatta attesa fallace, egli deve essere disposto a rinunciare essenzialmente al momento. Certamente anche l'Apostolo dice ch'egli cerca di «guadagnare gli uomini», e poi aggiunge: «Ma davanti a Dio noi siamo manifesti» [2 Corinzi 5,11]. [414] Qui meno di tutto si allude a quella bramosia egoista, vigliacca e pusillanime di guadagnare il consenso degli uomini - come se fosse il consenso degli uomini a stabilire ciò ch'è vero e ciò ch'è falso. No, davanti a Dio l'Apostolo è manifesto, perciò egli cerca di guadagnare gli uomini; quindi egli non cerca di guadagnarli per sé, ma per la verità. Appena egli vede che li può guadagnare in modo ch'essi gli siano devoti ma lo fraintendano, alterando la sua dottrina: egli subito li allontana da sé - per guadagnarli. Egli quindi non vuole guadagnarli per avere vantaggi, ma vuole con ogni sacrificio, quindi anche con il sacrificio del loro consenso, guadagnarli alla verità - qualora ciò gli riesca .

E' questo ch'egli vuole. Perciò lo stesso Apostolo dice altrove: «Così noi parliamo non per piacere agli uomini, ma a Dio che scruta i nostri cuori: poiché, come sapete, il nostro discorso non fu mai di adulazione né con pretesto di guadagno; noi non cerchiamo l'onore degli uomini, né da voi, né da altri; pur potendo essere di qualche peso come Apostoli di Cristo» [1 Tessalonicesi 2,4.5.6]. Quanto sacrificio non è contenuto in queste parole! Egli non ha cercato nessun vantaggio, non si è fatto pagare, neppure nella misura in cui poteva esigerlo con ragione come Apostolo di Cristo; egli ha rinunciato al loro plauso, al loro consenso, alla loro

devozione: nella sua povertà egli si è esposto al loro fraintendimento, ai loro scherni, ed ha fatto tutto questo - per guadagnarli! Sì, in questo modo è certamente permesso fare qualsiasi cosa, anche esporre la propria vita ed essere giustiziati, per guadagnare gli uomini; questo infatti significa, con il sacrificio di sé e con il disinteresse, rifiutare tutti i mezzi del momento con i quali si guadagna il momento - e si perde la verità. L'Apostolo sta saldamente ancorato all'eternità; solo lui, con le forze dell'eternità ed il sacrificio di sé, guadagnerà gli uomini: non è l'Apostolo che per appoggiarsi va in cerca di loro e perciò afferra come migliore il primo mezzo che gli capita, il mezzo più astuto per guadagnarsi - non per guadagnarli alla verità, poiché per questo scopo quei mezzi non servono .

Ed ora in questi tempi! Quanto in questo tempo non è necessario il disinteresse, [415] quando tutto si fa nel momento e il momento è tutto! - Infatti non si fa forse di tutto per rendere il momento soverchiante al massimo possibile, così da prendere il sopravvento sull'eternità, sulla verità? Non si fa forse di tutto affinché il momento diventi autosufficiente fino a vantarsi di non conoscere Dio e l'eternità, fino a presumere di possedere tutta la verità? Quanti uomini fra i migliori non si sono inchinati davanti al momento, rendendo con questo il momento ancora peggiore? Infatti proprio colui che era fra i migliori, quando cede per debolezza e viltà, deve per debolezza od egoismo cercare di dimenticare la sua caduta, deve ora lavorare con tutte le sue forze per rendere il momento ancora più arrogante. Ahimè, il tempo dei pensatori sembra essere passato! (n . 9). La pazienza tranquilla, umile e obbediente, la rinuncia fiera dell'effetto del momento, la distanza dell'Infinito dal momento, l'amore devoto al proprio pensiero e al proprio Dio ch'è necessario per concentrarsi su un pensiero: tutto questo sembra svanito, siamo quasi sul punto che essere uomini è una ridicolaggine. Ancora una volta «l'uomo è la misura di tutte le cose» (n. 10) e del tutto nel senso del momento. Ogni comunicazione non può essere fatta che affidandosi a libercoli o con l'appoggio di falsità su falsità. Sì, insomma si ha

l'impressione che per poter fare una comunicazione davanti ad un pubblico si possa disporre al massimo di un'ora, di cui la prima mezz'ora sarà occupata dal chiasso dei consensi e dei dissensi e l'altra mezz'ora nel raccogliere i propri pensieri in mezzo a tutto quel baccano. E questo è sbandierato come il "non plus ultra"! E s'insegna ai bambini a considerare come massimo bene il riuscire a farsi ascoltare e ammirare per un'ora. Fino a questo punto è avvilito il criterio di essere uomo. Non si parla più del bene supremo ch'è di piacere a Dio, come dice l'Apostolo [Galati 1,10], non si ringraziano quei gloriosi che sono vissuti nel passato, né quegli egregi che sono contemporanei. No, bisogna saper accontentare nello spazio di un'ora un'assemblea composta di gente della migliore estrazione sociale che non hanno tempo né opportunità di pensare alla verità e pretendono quindi, [416] per poter applaudire, discorsi superficiali e mezzi pensieri: questa è la loro aspirazione. - Cioè, per trovarlo in qualche modo meritevole di aspirazione, occorre un pizzico di falsità, ossia ci s'immagina a vicenda che quest'assemblea sia composta di competenti, di autentici competenti. La situazione è del tutto come al tempo di Socrate secondo il testo dell'accusatore: «Oggi tutti sanno educare i giovani, c'è uno solo che non l'ha capito - costui è Socrate» (n. 11). Così è anche ai nostri tempi. Tutti saggi, c'è soltanto qua e là un Singolo che è uno stupido. Il mondo si è avvicinato tanto alla perfezione, che ora «tutti» sono sapienti: se non ci fossero alcuni strambi e pazzereilli, il mondo sarebbe del tutto perfetto. In tutto questo tempo Dio se ne sta seduto in cielo. Nessuno aspira a sbarazzarsi di tutto questo chiasso e baccano per trovare quella quiete in cui abita Iddio - mentre l'uomo ammira l'uomo, e l'ammira perché egli è del tutto «come gli altri», nessuno aspira alla solitudine in cui si adora Iddio. Nessuno, per l'aspirazione a misurarsi con l'eternità, disprezzi questa dispensazione a buon prezzo del Bene supremo! - Tanto importante è diventato il momento per se stesso. Perciò è necessario il sacrificio del disinteresse. Oh, potessi con verità descrivere una simile figura disinteressata della verità! Ma non è questo il posto per farlo,

perché qui noi parliamo dell'atto di celebrare l'amore - e perciò c'è qui un altro desiderio; magari ci fosse il tempo di esporre la natura del momento per prenderlo in considerazione! Ma ciò che vale per l'amore della verità rispetto al momento, vale anche per quanto riguarda veramente il celebrare l'amore. Prima di cercare di guadagnare il consenso del momento col proprio elogio dell'amore, si deve essere certi fino a che punto il momento ha una vera idea dell'amore. L'ha mai il momento, com'esso è ora, ovvero può il momento in qualche modo avere un'idea vera di ciò ch'è l'amore? No, è impossibile. L'amore nel senso del momento o del momentaneo è infatti tutto meno che abnegazione. [417] Quindi è egoismo parlare in questo modo dell'amore, ed è egoismo il procacciarsi consensi. Il vero amore è quello dell'abnegazione. Ma cos'è l'abnegazione? E' appunto lasciar perdere il momento e il momentaneo. Ma allora è del tutto impossibile avere il consenso del momento con un vero discorso sull'amore, che è vero appunto solo se si lascia perdere il momento . E' impossibile che l'oratore, qualora la verità gli importi più del consenso del momento, non metta in guardia dal malinteso qualora per caso stesse per ottenere il consenso del momento. Da quanto è stato esposto si vede anche facilmente che non è esatta quella conclusione che senz'altro conclude: colui che celebra l'amore deve anche essere o divenire amato - nel mondo che ha crocefisso Colui che era l'Amore e che perseguitò e sterminò tanti testimoni della verità. Certo sotto quest'aspetto la situazione è cambiata, non si va più alle decisioni estreme che i testimoni della verità debbano versare il sangue e sacrificare la vita, perché essenzialmente il mondo è diventato migliore: è diventato, sì, meno passionale, ma più meschino .

Pertanto ciò che un mondo simile chiama in generale essere amabile, l'eternità naturalmente lo considererà come qualcosa di pernicioso e degno di castigo. Ciò che si chiama una persona amabile, è una persona che bada bene a non prendere troppo sul serio le esigenze che Dio e l'eternità pongono per un'esistenza essenziale ed essenzialmente in tensione. L'uomo amabile conosce

benissimo tutte le possibili scuse, le scappatoie e i dettami della prudenza per mercanteggiare e ribassare. E così egli è amoroso abbastanza da trasmettere agli altri un po' della sua astuzia con cui si possono cavare dalla vita vantaggi e comodità. Nella serietà di questi simpaticoni ci si trova così al sicuro, in un ambiente così amabile! Non si presenta mai l'occasione che qualcuno pensi che esista un'eternità, oppure avverta l'esigenza ch'essa ha per la vita di ogni uomo, o che l'eternità stia così vicino ad ognuno che l'esigenza potrebbe nel giorno di oggi presentarci il conto. Questa è l'amabilità. [418] Manca invece di amore colui il quale, senza esigere qualcosa dagli altri, ha la serietà e la severità di esigere molto da se stesso, però ricorda che una siffatta esigenza esiste! Quando si è con lui, le scuse e le scappatoie non hanno fortuna, lo scopo terreno per il quale si vive cade in una luce poco favorevole; quando si sta con lui, non si può certamente ottenere la propria comodità, meno ancora egli si darà da fare per prepararvi un ambiente cordiale e confortevole. Ma cos'è quest'amabilità? E' il tradimento dell'eternità. E per questo la temporalità sembra trovarsi così bene con essa. Ed è per questo che il mondo si scandalizza sempre che «l'amore di Dio è l'odio del mondo» (n. 12). Infatti quando l'esigenza dell'eternità si fa valere sul serio, allora sembra che un uomo simile odii tutto ciò che forma lo scopo della vita dei più.

Perciò quant'è seccante, strambo, antipatico! Quant'è amabile invece e caro colui che sostiene ed aiuta gli uomini nella loro amata aberrazione! Ma l'amore consiste allora nell'ingannare gli uomini? Ma è quindi amore l'ingannare gli uomini; ed è certo ch'è amore per il fatto che gli ingannati lo considerano amore, perché essi ringraziano l'imbroglione come fosse il loro più grande benefattore? E' mai amore l'amare ingannando e l'essere riamati ingannando? Io credo invece che l'amore consista in questo: per comunicare la verità, essere personalmente disposti a sopportare ogni sacrificio, ma senza voler sacrificare nulla della verità.

Però, anche se volessimo dimenticare la realtà, dimenticare com'è il mondo e poeticamente prospettare l'intera situazione nel

mondo dell'immaginazione, è nella natura delle cose che anche nel "rapporto fra uomo e uomo" si esiga il disinteresse per elogiare con verità l'amore. Tentiamo un simile esperimento poetico dove non abbiamo assolutamente nulla a che fare col mondo reale, ma soltanto nella lontananza del pensiero: percorriamo il pensiero di elogiare l'amore .

Affinché un uomo possa con tutta verità parlare dell'amore poeticamente si esigono "due" cose: "l'oratore deve trasformarsi in egoista e il contenuto del discorso dev'essere quello di amare un oggetto non-amabile". [419] Ma quand'è così, è impossibile trarre qualche vantaggio dal celebrare l'amore: poiché il vantaggio si potrebbe avere soltanto o quando l'oratore si presenta come una persona amabile oppure se il contenuto del discorso ha il fascino di far amare l'oggetto amabile. E quando è impossibile trarre qualche vantaggio dal celebrare l'amore, allora è certamente disinteressato il farlo. - Ecco quel semplice Saggio dell'antichità (n. 13), che ha saputo parlare meglio di tutti dell'amore che ama il bello; egli era, lo era per davvero, l'uomo più brutto di Atene, l'uomo più brutto del popolo più bello! Si dovrebbe ora credere che questo avrebbe dovuto trattenerlo dal parlare dell'amore che ama il bello - si evita volentieri di parlare di corda in casa dell'impiccato ed anche la gente bella evita di parlare del bello alla presenza sorprendente della stessa bruttezza: per non dire del brutto stesso. No, egli era abbastanza strano e stravagante da trovare invece questa situazione stimolante ed abbastanza entusiasmante per assumere una posizione di assoluto disinteresse per quanto era possibile. Infatti, quando egli parlava del bello, quando nella nostalgia del pensiero e del discorso sul bello egli trascinava l'uditore - e a costui era toccato per caso di vederlo -, eccolo che diventava ancora così brutto, proprio come quand'era l'uomo più brutto di Atene. E quanto meglio egli parlava della bellezza, tanto più brutto diventava per contrasto. Doveva essere certamente un mattacchione questo Saggio: non doveva essere soltanto il più brutto, ma insieme il più originale degli Ateniesi: o cos'è che può averlo caratterizzato? Io penso che se avesse avuto

soltanto un bel naso (ma non l'aveva, e così stonava fra i Greci che avevano un bel naso!), non avrebbe detto neppure una parola sull'amare il bello, per timore che qualcuno pensasse ch'egli parlava di se stesso, del suo bel naso. Ciò avrebbe contristato il suo spirito, avrebbe deviato l'oggetto del suo discorso, la bellezza di cui parlava, attirando qualche attenzione sulla sua bellezza. Ma, confidando di essere il più brutto, egli pensava di poter dire tutto in buona fede, assolutamente tutto sul pregio della bellezza senza cavarne il minimo vantaggio: [420] lui, che con questo diventava sempre più brutto. Però l'amore che ama il bello non è il vero amore (n. 14). Rispetto al bello, l'oratore, se tutto dev'essere coerente e compiuto a regola d'arte poetica, deve fare la figura dell'egoista.

Celebrare l'amore e l'abnegazione e poi anche voler essere l'amoroso: questo è, sì di certo lo è, mancanza di abnegazione. Quando l'oratore non è l'egoista, allora egli diventa anche facilmente incerto e non vero: egli sarà tentato o di trarre vantaggi da quelle celebrazioni, e ciò sarebbe un deviare dall'oggetto, oppure verrà a trovarsi in una specie d'imbarazzo, così che non potrà mai dire tutto su quanto è splendido l'amore, per timore che qualcuno possa credere ch'egli parli di se stesso. Ma se l'oratore è l'egoista, oppure, per parlare con la maggiore precisione, se è il più egoista di un popolo che gli oratori chiamano il popolo dell'amore, egli allora può parlare con libertà dell'amore dell'abnegazione, più felice di essere riuscito a rendersi più egoista che non quel semplice Saggio di essere il più brutto dei Greci. Ma nella realtà c'è bisogno di molta preparazione per poter parlare dell'amore dell'abnegazione; però la preparazione non consiste nel leggere molti libri o nell'essere onorati e considerati perché tutti hanno compreso la nostra abnegazione (qualora fosse possibile che qualcuno possa mostrare abnegazione nel fare ciò che "tutti" comprendono essere da parte sua abnegazione); ma, viceversa, nel trasformarsi in egoista, nel comportarsi in modo da essere considerato il più egoista. E questa non è una facile impresa. Superare l'esame con distinzione e ottenere poi la votazione più

bassa - proprio la più bassa - è pressappoco ugualmente difficile: è per questo che ambedue le distinzioni sono ottenute da un numero pressoché uguale di persone .

- Questo per quanto riguarda l'oratore. [421] Ma il contenuto del discorso dev'essere: se si deve amare l'oggetto non-amabile. Ecco, quel semplice Saggio dell'antichità, il quale sapeva parlare così bene dell'amore che ama il bello e conduceva però alle volte anche un altro discorso quando parlava di "amare il brutto". Egli non negava che amare è amare il bello, ma diceva ch'era una specie di scherzo l'amare il brutto. Che s'intende allora con «il bello»? «Il bello» è l'oggetto immediato e diretto, la scelta dell'inclinazione e della passione. Non c'è bisogno di comandare di amare il bello. Ma il brutto? Non è qualcosa che soddisfi l'inclinazione e la passione, le quali gli voltano le spalle esclamando: «E' mai questa una cosa da amare?». E cos'è a sua volta, secondo i nostri concetti sull'amore, «il bello»? Questo è l'amato e l'amico. Poiché l'amato e l'amico sono l'oggetto immediato e diretto dell'amore immediato, la scelta dell'inclinazione e della passione. E cos'è «il brutto»? E' «il prossimo» che si DEVE amare. Si DEVE amare: di questo quel semplice Saggio nulla sapeva (n .15), egli non sapeva che esisteva il prossimo e che si doveva amare: ciò ch'egli diceva sull'amare il brutto era soltanto un dispetto. Il prossimo è l'oggetto non-amabile, non è qualcosa da offrire all'inclinazione ed alla passione che si schermiscono da lui dicendo: «Questo non è qualcosa da amare!». Ma è per questo che non c'è nessun vantaggio nel dire che si deve amare l'oggetto non-amabile. Eppure il vero amore è l'amore del prossimo, ossia non consiste nel trovare l'oggetto amabile ma nel trovare amabile l'oggetto nonamabile. Quando allora, per dire tutta la verità sull'amore vero, l'oratore deve essersi trasformato nel più egoista e il contenuto del discorso dev'essere il tema di amare l'oggetto non-amabile: allora qualsiasi vantaggio o guadagno è impossibile. L'oratore non ha la ricompensa di essere amato, poiché il contrasto non fa che rendere più manifesto il suo egoismo e il contenuto del suo discorso non è fatto per solleticare

il gusto degli uomini, poiché costoro preferiscono ascoltare ciò che la passione e l'inclinazione così facilmente e volentieri capiscono, e non amano ascoltare ciò che in nessun modo piace all'inclinazione e alla passione. [422] - Però questo saggio poetico ha colto il segno e può forse servire fra l'altro a chiarire un'aberrazione o un malinteso che continuamente si presenta nella Cristianità. Si prende l'umiltà e l'abnegazione cristiana invano: sotto un certo aspetto certamente si rinnega se stessi, ma non si ha il coraggio di farlo in modo decisivo, per cui ci si aspetta dagli altri la comprensione della propria umiltà e abnegazione. Così si è considerati e onorati per la propria umiltà e abnegazione - ciò che non è certamente abnegazione .

Per poter elogiare l'amore sono quindi necessari, "nell'interno", l'abnegazione e, "nell'esterno", il disinteresse di sacrificarsi .

Quando allora qualcuno si assume di celebrare l'amore, ci si domanda se è realmente per amore ch'egli lo fa: a questa domanda si deve rispondere: «Questo nessuno può deciderlo con precisione: è possibile infatti che si tratti di vanità e orgoglio, ma è anche possibile che sia amore» .

NOTE

N. 1. In Kierkegaard, come già si è notato, la tensione fra il «ciò» e il «come» ("hvad - horledes") costituisce la dialettica della «comunicazione» ("Meddelelse") della verità esistenziale. Nel campo della «verità che salva», che è il messaggio di Cristo, ciò che conta e decide non è la sola dottrina, l'accettazione della dottrina (come per esempio per la filosofia di Platone), ma l'attuazione da parte del «Singolo». Così uno può far fortuna col predicare il «ciò» del Cristianesimo, ma l'importante è il «come» uno accoglie questa verità, cioè se si decide a «soffrire» ("lide") per essa, se si rassegna e gode di subire persecuzioni per la verità come il Modello: Gesù Cristo ("Diario", 10[2] A 603, p.p. 431 s.) .

N. 2. "Selviskhed" in Kierkegaard può avere un senso negativo, ed è l'attaccamento dell'Io a questo mondo, e un senso positivo (già intravisto da Aristotele: Eth. Nic., 9, 8, n68a 28 s.s.: «...si deve amare soprattutto se stessi...?», ossia quello dell'amore retto come nel matrimonio: e Kierkegaard cita Efesini 5,28 (confronta 8[1] A 521, trad. it., n. 1631, t. 4, p. 121). Però nei "Diari" della maturità l'amore coniugale, e lo stesso amore materno, sono indicati come la più alta forma di egoismo, ed in particolare il matrimonio come la «ditta dell'egoismo» (u[1] A 226, trad. it., n. 3982, t. 9, p. 192) .

N. 3. E' la categoria della mondanità - corrispondente dell'essere «folla, massa... » - che porta alla tirannia del «numero» e all'appiattimento caratteristico delle moderne democrazie che decidono col «voto» ciò ch'è vero o falso, bene o male... Di qui le persecuzioni fatte al Cristianesimo che invece vuole dei «Singoli davanti a Dio», e l'alterazione del Cristianesimo ogni volta che la Cristianità si è adattata al mondo «in quiete e pigrizia animalesca» (n[2] A 396; trad. it., n. 4453, t. 12) .

N. 4. E' una reminiscenza di Herder, che ricorre già nei "Papirer" del 1842: 3 A 203 (trad. it., n. 805, t. 3, p. 52). Gli editori danesi rimandano all'ed. Stuttgart und Tübingen (probabilmente dell'editore Cotta) 1829, B.d. 16, p. 114, e aggiunta in margine di Kierkegaard (riportata nella nostra trad.): confronta nello stesso vol. le p.p. 8, 9, 10, riguardanti una poesia del vescovo Sinesio «che merita di essere letta» (B.d. 3, p. 81) .

N. 5. Si tratta di Dario, re dei Persiani, ch'è nominato nell'abbozzo (8[2] B 58, 4, p. 112) .

N. 6. E' un approfondimento esistenziale rispetto al sopracitato testo capitale sulla libertà ^[1] A 181) .

N. 7. Nell'abbozzo sono già ben distinti i due momenti, qui sviluppati, cioè di elogiare l'amore: 1. «verso l'interno» ("indefter") con l'abnegazione ("Selvfornegtelsen"), 2. «verso l'esterno» ("udefter") col disinteresse ("Uegennyttigbed"), ambedue indispensabili per avere l'atto di amore (8[2] B 58, p. 112) .

N. 8. Confronta, in tutt'altro senso, la posizione di Kant: «Il gusto è la facoltà di giudicare un oggetto od una rappresentazione mediante un piacere o un dispiacere "senz'alcun interesse". L'oggetto di tale piacere si chiama "bello"» ("Kritik der Urteilkraft", § 5; ed. K .

Vorländer, Leipzig 1948, p. 48) .

N. 9. Confronta "Papirer" 1848, 8[1] A 627: «Io ho osservato [negli "Atti dell'amore"] che il tempo dei pensatori è passato. Si doveva dire subito: il tempo dei pensatori è passato» (p. 285) .

N. 10. E' il principio di Protagora (in Platone, Theaet. 151; ed . Diels 80 B 1, t. 1, p. 263, 9-10) .

N. 11. Platone, Apol. 24e-25a: «Ma allora pare evidente, tutta la massa degli Ateniesi, me solo escluso, li rendono persone per bene! Sono io l'unico che ne faccio venir fuori dei malvagi» (trad. Turolla, t. 1, p. 755) .

N. 12. San Paolo ha: «La sapienza di questo mondo è stoltezza presso Dio» (1 Corinzi 3,19). Prima (1,20) l'Apostolo aveva scritto: «Non ha forse Dio resa stolta la sapienza di questo mondo?». E' il testo al quale si richiama M. HEIDEGGER, "Was ist

Metaaphysik?", Einleitung, V . Aufl., p. 18. Si veda anche "Einführung in die Metaphysik", Tübingen 1953, p. 6 .

N. 13. E' sempre Socrate .

N. 14. Nel "Diario" Kierkegaard presenta Socrate che raccomanda di «amare il brutto» ("at elske den Stygge"), e l'interpreta in senso cristiano: «L'idea di Socrate di "amare il brutto" (Conv. 210b.c) è in sostanza la dottrina cristiana di amare il prossimo. Perché il "brutto" è l'oggetto riflesso, dunque etico, mentre il "bello" è l'immediato che noi tutti siamo più che contenti di amare. In questo senso il "prossimo" è il "brutto" (8[1] A 189; trad. it., n. 1449, t . ^ p. 59) .

N. 15. E' stato Gesù che ha insegnato il valore e il fondamento in Dio dell'amore del prossimo con la pratica delle opere di misericordia corporali e spirituali. Cristo dice del precetto dell'amore del prossimo: «... [il secondo] è simile al primo: ama...» (Matteo 22,40) . Quest'inciso manca nel Vecchio Testamento: confronta Levitico 19,18; Ecclesiastico 13,19

CONCLUSIONE

Abbiamo cercato in questo scritto «più e più volte ed in molti modi» [Ebrei 1,1] di celebrare l'amore. Ringraziamo Iddio che ci ha concesso di portare a termine l'opera nel modo come la desideravamo; ed ora vogliamo concludere con le parole dell'Apostolo Giovanni: «Voi, figliolini, amatevi gli uni gli altri» [1 Giovanni 4,7]. Queste parole, che hanno quindi un'autorità apostolica, hanno nello stesso tempo, se tu le vuoi considerare, un tono intermediario o un'impressione intermedia, cioè di equilibrio, rispetto alle opposizioni a cui lo stesso amore è soggetto: e ciò ha la sua ragione in questo, ch'esse provengono da Colui ch'è perfetto in amore. Tu non senti in queste parole la severità del dovere. L'Apostolo non dice: «Voi dovete amarvi l'un l'altro», e neppure senti l'impeto della passione poetica o dell'inclinazione naturale. C'è in queste parole una specie di trasfigurazione e di beatitudine, ma nello stesso tempo una malinconia provocata dalla vita e attenuata dal pensiero dell'eternità. E' come se l'Apostolo dicesse: «Signore Iddio, cos'è tutto questo che vuole impedirci di amarci? cos'è mai quel che puoi guadagnare con l'egoismo? Il precetto dice: tu "devi" amare - oh, ma quando tu vuoi capire te stesso e la vita, allora è chiaro che non c'è bisogno di comandi; poiché amare gli uomini è l'unica cosa per cui valga la pena di vivere, e senza questo amore tu in fondo non vivi. Amare gli uomini è insieme l'unica beata consolazione, sia qui sia nell'aldilà, e così amare gli uomini è l'unico vero segno che tu sei un vero cristiano» - in verità non basterebbe neppure una professione di fede. L'amore in senso cristiano è comandato; [424] il precetto dell'amore è il vecchio

precetto che rimane sempre nuovo. Con il precetto dell'amore le cose non stanno come con un precetto umano che invecchia e si sfalda con gli anni o si smussa a seconda di ciò che stabiliscono coloro che dovrebbero obbedire. No, il precetto dell'amore rimane nuovo fino all'ultimo giorno, ugualmente nuovo anche nel giorno in cui sarà diventato il più vecchio. Il precetto non si cambia quindi neppure di un briciolo, meno di tutto da parte di un Apostolo. La sola modificazione possibile è che l'amoroso rimanga sempre più fedele al precetto, ossia che diventi come una sola cosa con il precetto ch'esso ama: perciò egli può parlare con tanta mitezza e malinconia da far quasi dimenticare che l'amore è un precetto. Se invece tu dimentichi ch'è l'Apostolo dell'amore (n. 1) colui che parla, allora tu lo fraintendi; infatti quelle parole non sono l'inizio di un discorso sull'amore, ma il suo compimento. Perciò noi non osiamo parlare a quel modo. Ciò ch'è verità sulla bocca di un Apostolo provato e perfetto potrebbe facilmente essere frivolezza sulla bocca di un principiante che potrebbe troppo presto marinare la scuola del precetto e scansare «il giogo della scuola». Noi citiamo le parole dell'Apostolo, non le presentiamo come fossero nostre, noi siamo gli uditori: «Figlioli, amatevi gli uni gli altri!» .

E ancora una cosa soltanto: ricorda il principio cristiano di "rendere la pariglia, la pariglia dell'eternità" (n. 2). Questo cristiano rendere la pariglia è una categoria così importante e decisiva dal punto di vista cristiano che io potrei desiderare di concludere con questo pensiero, se non ogni scritto in cui secondo le forze concesse mi sviluppo la realtà cristiana, almeno "uno" scritto .

Del Cristianesimo si parla relativamente poco ai nostri giorni, intendo rispetto ad altri tempi in cui se ne parlava tanto. Ma nei discorsi che si sentono (non parlo degli attacchi che non sono affatto discorsi sul Cristianesimo) non è raro vedere che si espone la realtà cristiana in una certa forma di amore sciatto e quasi molle. Tutto si compendia nell'amore ed in amore: risparmia te stesso e la tua carne e il tuo sangue, datti alla bella vita senza

preoccupazioni, poiché Dio è amore e ancora amore - è proibito parlare della severità: tutto dev'essere libero linguaggio ed essenza dell'amore. E' chiaro che, se è compreso a questo modo, l'amore di Dio diventa facilmente un'idea fiabesca e infantile, la figura di Cristo qualcosa di un Cristo troppo mite e dolciastro, così che per davvero «Egli era scandalo per i giudei e stoltezza per i pagani» [1 Corinzi 1,23], cioè il Cristianesimo è ridotto ad un infantilismo .

La faccenda è molto semplice: il Cristianesimo ha abolito il rendere la pariglia giudaica: «Occhio per occhio e dente per dente» [Esodo 21,24] (n. 3): questo è stato sostituito dal rendere la pariglia cristiana, cioè nel senso dell'eternità. Il Cristianesimo ha completamente rovesciato l'attenzione dall'esterno verso l'interno, ha trasformato ogni suo rapporto con gli altri uomini in un rapporto con Dio: allora certamente tu avrai la pariglia nell'uno e nell'altro senso. Dal punto di vista cristiano un uomo, dal principio alla fine ed essenzialmente, ha a che fare soltanto con Dio (n. 4), benché egli debba rimanere nel mondo e nelle situazioni della vita terrena che gli sono indicate. Ma questo, che in tutto si ha a che fare con Dio (così che quindi mai l'uomo si perde per via, a mezza strada, presso un tribunale inferiore, implicato in un giudizio umano come se questo fosse il punto decisivo), è insieme la massima consolazione ed il massimo sforzo, la più grande mitezza e la più grande severità. Questa è l'educazione dell'uomo, poiché il rapporto a Dio costituisce l'educazione, e Dio è l'educatore. Ma la vera educazione dev'essere appunto insieme mite e severa, severa e mite. E quando un educatore umano ha molti bambini da educare insieme, come deve comportarsi? Naturalmente gli manca il tempo per fare troppi discorsi e rimproveri e ciarle, ed anche se ci fosse il tempo, le molte chiacchiere rovinerebbero naturalmente l'educazione: no, l'educatore esperto educa soprattutto con gli occhi. Egli afferra l'occhio di ogni bambino, ossia costringe il bambino in tutto a guardare a lui. Proprio così fa Iddio; Egli governa il mondo intero ed educa questo numero sterminato di uomini col suo sguardo. Infatti, cos'è la coscienza? Nella coscienza c'è Dio che osserva

l'uomo, e l'uomo in tutto deve rivolgere lo sguardo a lui. Così educa Iddio. [426] Ma il bambino, durante il periodo dell'educazione, s'immagina facilmente che la realtà è il suo rapporto ai compagni, al piccolo mondo ch'essi formano; invece l'educatore col suo sguardo gli insegna che tutto questo serve per educare il bambino. Così anche l'adulto s'immagina facilmente che gli affari che deve disimpegnare nel mondo sono la realtà: ma Dio l'educa a capire che tutto questo serve solo per l'educazione. Così è Dio l'educatore; il suo amore è la più grande mitezza e la più grande severità. E' come nella natura, dove la pesantezza è insieme leggerezza. Il corpo celeste si libra facilmente nell'infinito - con la sua pesantezza; ma se esce dalla sua orbita, se diventa troppo leggero, allora la leggerezza si trasforma in pesantezza e cade pesantemente - per la sua leggerezza! Così la severità di Dio nell'amoroso e nell'umile è mitezza, ma per i cuori induriti la sua mitezza diventa severità. Il fatto che Iddio abbia voluto salvare il mondo diventa, in colui che non vuole accettare la salvezza, la severità suprema, una severità ancora maggiore che se Dio non avesse mai voluto salvare il mondo ma soltanto giudicarlo. Ecco, questa è unità di severità e di mitezza: cioè che tu in tutto ti rapporti a Dio, ch'è la più grande mitezza e la più grande severità. Perciò se presterai attenzione al senso più preciso di ciò ch'è il senso più preciso del Vangelo, esso è severità. Quando al centurione di Cafarnao Gesù dice: «Va', e ti sia fatto secondo quel che tu hai creduto» [Matteo 8,14], non si può di certo pensare ad un annunzio più lieto; nessuna espressione è più mite e più misericordiosa! Eppure, cosa dice Gesù?: «Ti sia fatto secondo quel che hai creduto». Dobbiamo applicare queste parole a noi stessi, dobbiamo dire: «Ti sia fatto secondo quel che hai creduto»: se tu credi nella salvezza, allora ti salverai . Quale mitezza, quale misericordia! [427] Ma ora è anche certo che io ho la fede - poiché il segno che il centurione credeva, posso io senz'altro trasferirlo a me, come se io avessi la fede perché il centurione l'aveva? Supponiamo che qualcuno domandasse al Cristianesimo: «E' ora anche certo che io ho la fede?» - oh, cosa avrebbe pensato Cristo

se il centurione invece di venire da Lui credendo, fosse venuto da Lui per domandarGli a quattr'occhi di sapere s'egli avesse la fede? «Ti sia fatto secondo quel che hai creduto»: cioè è eternamente certo che il Cristianesimo ti garantisce che ti avverrà secondo quel che credi: ma questo, che «tu» creda, non è certamente la dottrina e l'annuncio del Cristianesimo, quasi ch'esso debba annunziarti che tu hai la fede (n. 5). Quando allora ti senti con tristezza preoccupato se forse tu abbia la fede, allora il Cristianesimo ripete incrollabile: «Ti sia fatto secondo quel che credi». Quale severità! Dal racconto del centurione non puoi sapere se egli avesse la fede, in fondo ciò non t'importa: ma poi tu vieni a conoscere il principio cristiano che gli è accaduto ciò ch'egli ha creduto - ma tu non sei il centurione. Supponiamo che qualcuno dicesse al Cristo: «E' assolutamente certo ch'io sono stato battezzato, è allora assolutamente anche certo ch'io abbia la fede?». Allora il Cristianesimo ti risponderebbe: «Ti avvenga come tu credi». Il centurione, benché non fosse battezzato, chiedeva; per questo gli è accaduto ciò ch'egli aveva creduto, per questo con la sua fede il Vangelo è diventato la Buona Novella. Se il centurione fosse venuto da Cristo per cercare aiuto e fosse stato un po' dubbioso nel suo intimo fino a che punto Egli l'avesse potuto aiutare, e Cristo gli avesse detto: «Ti sia fatto secondo la tua fede», che sarebbe successo? Sarebbe allora stata la Buona Novella? Per il centurione no. Poiché queste parole erano un verdetto su di lui. Questo «ti sia fatto» si capisce subito, ma è strettamente connesso con quel che segue: «COME tu credi». Appoggiandosi su queste parole, si può predicare sia la mitezza sia la severità, poiché esse contengono sia la mitezza sia la severità, la severità cristiana: quella severità cristiana che non tituba ad escludere i pusillanimità dal Regno di Dio, o forse più esattamente, che non teme d'insegnare che i pusillanimità escludono se stessi dal Regno di Dio, sia con l'arroganza sia con i piagnistei. Ma in questi tempi, quando in politica si parla a iosa di sicurezza su sicurezza, si finisce con l'applicare questo anche al Cristianesimo, e questa sicurezza

sarebbe il Battesimo - ciò ch'è anche vero, se tu credi ch'esso è la sicurezza: «Ti sia fatto secondo quel che credi» .

Se si avesse il diritto di fare senz'altro del Battesimo una sicurezza, allora la severità sarebbe senz'altro liquidata. Ma «Dio non si lascia canzonare e neppure menare per il naso» [Galati 6,7].

Egli è troppo alto nei cieli per poter pensare che lo sforzo di un uomo costituisca per lui un motivo di merito. Però Egli l'esige; e poi ancora una cosa, cioè che l'uomo non osi pretendere qualche merito. Ma Dio è anche troppo elevato nei cieli per mettersi fanciullescamente a fare il gioco del buon Dio con un tipo vile e trascurato come l'uomo . E' eternamente certo che ti accadrà come tu credi; ma la certezza della fede, ovvero la certezza che tu, proprio tu, credi, tu la devi ottenere in ogni momento con l'aiuto di Dio, quindi non con qualcosa di esteriore. Tu devi avere l'aiuto di Dio per credere che sei salvato col Battesimo. Tu devi avere l'aiuto di Dio per credere che nella Comunione tu ottieni il perdono grazioso dei tuoi peccati. Infatti, certamente è promessa la remissione dei peccati, è promessa anche a te: ma il pastore non è autorizzato a dirti che tu hai la fede: egli può prometterti soltanto che, se tu credi, ti accadrà come tu credi . Ma per tutto ciò che in te è carne e sangue e attaccamento alle cose terrene e pusillanimità, devi disperare che tu riesca ad avere una certezza esteriore, una certezza una volta per tutte e nel modo più comodo. Ecco, questa è la lotta della fede in cui ti devi esercitare ogni giorno. Il Vangelo non è la legge. Il Vangelo non ti vuole salvare con la severità ma con la mitezza; ma questa mitezza vuole salvarti, non vuole ingannarti, perciò essa contiene la severità .

"E questo rendere la pariglia vale anche per ciò che nel senso più preciso si deve chiamare Vangelo tanto più allora quando il Cristianesimo stesso predica la Legge". Esso dice: «"Perdonate, allora anche a voi sarà perdonato"» [Matteo 18,35]. Pertanto potrebbe succedere che qualcuno fraintenda queste parole e s'immagini di ottenere il perdono senza perdonare. In verità, questo è un malinteso .

Il pensiero del Cristianesimo è: il perdono E' il perdono; il tuo perdono ad un altro è il suo perdono; il tuo perdono ad un altro è il tuo proprio perdono; è con il perdono che tu concedi, e non, viceversa, che tu ottieni il perdono. [429] Tu ottieni ciò che dai. E' come se il Cristianesimo dicesse: prega Dio con umiltà e credendo nel tuo perdono, poiché Egli è così misericordioso come non lo è nessun uomo; ma se tu vuoi sperimentare come stanno le cose col perdono, osserva te stesso. Se tu sinceramente davanti a Dio con tutto il cuore perdoni al tuo nemico (ma se lo fai, ricorda che Dio può vederlo), allora tu puoi anche sperare il suo perdono, poiché le due cose s'identificano. Dio ti perdona né più né meno né diversamente da come tu perdoni ai tuoi debitori [Matteo 6,14]. Non è che un inganno immaginarsi di avere il perdono quando non si è disposti a perdonare agli altri. No, la distanza fra perdono e perdono è profonda come fra il cielo reale e quello riflesso nel mare. E' anche una fantasticheria il credere al proprio perdono, quando non si vuol perdonare: come l'uomo potrebbe credere in verità di avere il perdono se la sua vita nega ch'egli ha perdonato? Ma ci s'immagina che ci si rapporta a Dio per proprio conto, ed invece nel rapportarsi ad un altro uomo è in questione solo l'altro uomo, invece di pensare che in tutto ci si rapporta a Dio. - "Perciò accusare un altro uomo davanti a Dio è accusare se stessi, è un rendere la pariglia". E anche se un uomo, umanamente parlando, subisce realmente un torto, si guardi bene dall'exasperarsi accusando il colpevole al tribunale di Dio. Oh, quant'è facile ingannare se stessi; quant'è facile immaginarsi che l'uomo abbia per proprio conto un rapporto privato con Dio! (n. 6). Ma nel rapporto con Dio succede come nel rapporto con l'autorità. Con una persona in autorità tu non puoi parlare in privato di ciò che riguarda le sue funzioni - ma la funzione di Dio è di essere Dio. Se un servo, al quale tu forse comunque vuoi bene, ha commesso un delitto, per esempio un furto, e tu non sai come prendere la cosa: allora prima di tutto non rivolgerti in privato ad un funzionario della giustizia: [430] poiché costui non considera il furto nel foro interno, ma subito fa arrestare il colpevole e istituisce il processo.

La stessa situazione si ripete quando tu vuoi tenerti completamente fuori della causa e pensi di difenderti dai tuoi nemici nel foro interno davanti a Dio; Iddio allora non porta il processo per le lunghe e ti pone davanti la faccenda: poiché per Dio tu sei il colpevole - accusare un altro è accusare se stesso. Tu credi che Dio si metta dalla tua parte, che tu e Dio vi rivolgiate insieme contro il tuo nemico, contro colui che ti ha fatto il torto. Ma questo è un malinteso. Dio guarda ugualmente tutti gli uomini, ed Egli è tutto intero ciò che tu vorresti fosse solo una parte. Se ti rivolgi a Lui nella sua qualità di giudice, sarà un atto di mitezza da parte sua se ti ammonisce di ritirarti, poiché Egli conosce bene le conseguenze che ti capiteranno addosso: certamente gravi per te. Ma se tuttavia non vuoi rinunciare, rivolgiti a Lui nella sua qualità di giudice: non giova a nulla pensare che Egli giudicherà un altro: poiché tu hai costituito Lui tuo giudice ed Egli è, per rendere la pariglia, nello stesso momento il tuo giudice, cioè nello stesso tempo giudica te. Quando tu invece non ti metti ad accusare un altro davanti a Dio o a prendere Dio per tuo giudice, allora Dio è il Dio di misericordia. Vorrei spiegare questa situazione con un esempio. C'era una volta un ladro che aveva rubato del danaro, fra l'altro una banconota di cento fiorini. Volendo cambiare questo biglietto, andò a trovare un altro ladro in casa sua; costui prese la banconota, si ritirò nella stanza accanto come per cambiarla, ne uscì, ritornò facendo finta di nulla, e disse: «Buon giorno» a quello che stava in attesa come se si vedessero per la prima volta: in breve, lo imbrogliò di cento scudi. Ma questo mandò sulle furie il primo il quale, nella sua collera, portò la faccenda davanti all'autorità, mostrando com'era stato vergognosamente ingannato.

Naturalmente fu imprigionato anche l'altro, perché reo di aver combinato l'inganno - ahimè, però la prima questione che l'autorità pose fu come il querelante avesse avuto quei soldi. Quindi ci furono due processi. [431] Ecco, il primo ladro aveva ragione di pensare che nella faccenda egli era stato defraudato; egli ora voleva fare la figura dell'uomo onesto, del buon cittadino

che si rivolge all'autorità per rivendicare il suo buon diritto. Ma l'autorità non s'impiccia in privato nelle faccende secondo che piace ai singoli di proporre né dà alla faccenda la piega che il querelante o il referente presentano: l'autorità vede più a fondo nella faccenda. E così è anche col rapporto a Dio. Quando tu davanti a Dio accusi un altro uomo, il processo subito diventa doppio: proprio nel momento in cui tu vieni a mettere sotto accusa un altro uomo, ecco che viene Dio a verificare come stanno le cose a tuo riguardo .

"Rendere la pariglia; sì, il Cristianesimo è così severo che anzi fa valere un'acuta differenza". Sta scritto: «Perché guardi la pagliuzza nell'occhio del tuo fratello, mentre non badi alla trave che sta nel tuo?» [Matteo 7,3]. Un uomo pio ha dato di queste parole la seguente interpretazione: la trave nel tuo occhio non consiste né più né meno che nel vedere la pagliuzza nell'occhio del tuo fratello. Ma la pariglia più rigorosa si avrebbe se il vedere la pagliuzza nell'occhio dell'altro diventasse una pagliuzza nel proprio occhio (n. 7). Eppure, il Cristianesimo è più severo: questa pagliuzza, o questo vederla per giudicare, è una trave. Ed anche se tu non vedi una pagliuzza, anche se nessun uomo la vede, Dio la vede. Quindi una pagliuzza è una trave .

Non è una severità trasformare una mosca in un elefante? Oh, ma se tu riflettessi che dal punto di vista cristiano e in verità Dio è presente in tutto e che tutto gira unicamente e soltanto attorno a Lui: allora tu certamente comprenderesti questa severità, capiresti che vedere la pagliuzza nell'occhio del fratello - alla presenza di Dio (e Dio è sempre presente) è un delitto di lesa Maestà. Sì, hai voglia di poter trovare un momento ed un posto dove Dio non sia presente per vedere la pagliuzza! Ma ciò che devi imparare dal Cristianesimo e tenere saldo è che Dio è sempre presente e, se Egli è presente, vede anche te. Nel momento quando tu pensi veramente che Dio è presente, ti verrebbe forse in mente di metterti ad osservare la pagliuzza nell'occhio del tuo fratello [432] o di applicare questa misura terribilmente severa - tu, che anche sei colpevole! Ma si tratta di questo, ossia che anche gli uomini

migliori che per parte loro si risolvono di pensare all'onnipresenza di Dio (e nulla è più balordo del rappresentarsi lontana l'onnipotenza di Dio), poi molto spesso si dimenticano questa onnipresenza di Dio: cioè, quando si rapportano agli altri uomini, dimenticano che Dio è presente nella situazione, si accontentano di un confronto puramente umano. E così si ha la tranquillità e la calma per trovare la pagliuzza. Qual è allora il crimine? Questo, che tu dimentichi per te stesso che Dio è presente (ed Egli è di certo sempre presente!); ossia tu dimentichi te stesso nella sua onnipotenza. Quale imprudenza alla presenza di Dio giudicare una pagliuzza con tanta severità - rendere la pariglia; se tu vuoi essere così severo, Dio con te rincarerà la dose - che è la trave nel tuo occhio. L'autorità ha certamente già qualificato come una specie di sfrontatezza la condotta di quel criminale, di cui abbiamo parlato, cioè di far la parte dell'uomo onesto, di rivendicare il suo diritto davanti alla legge e in tribunale - ahimè, un criminale che dev'essere perseguito dalla legge e in tribunale! Ma Dio considera una sfacciataggine che un uomo faccia la parte del puro e voglia giudicare la pagliuzza nell'occhio del fratello . Quanto severo è il precetto cristiano di «rendere la pariglia». Il rendere la pariglia nel mondo ebraico (n. 8), nell'ambiente mondano, nella cerchia dei commercianti, è questo: quel che gli altri fanno a te, fallo anche tu a loro. Ma il rendere la pariglia cristiano è: come tu fai con gli altri, così Iddio farà con te. Dal punto di vista cristiano a te non interessa assolutamente nulla di quel che gli altri fanno a te: è una curiosità, un'impertinenza, una mancanza di raccoglimento l'immischiarti in cose che non t'interessano affatto come se tu fossi assente. Tu devi occuparti soltanto di ciò che tu fai agli altri o del come tu accetti quel che gli altri fanno nei tuoi confronti. La direzione è verso l'interno, tu hai essenzialmente a che fare soltanto con te stesso alla presenza di Dio. Questo mondo d'interiorità, la replica di ciò che gli altri uomini chiamano realtà, è la realtà. [433] In questo mondo dell'interiorità vale per il cristiano rendere la pariglia; esso ti trattiene e vuole trattenerti dalla esteriorità (senza tuttavia

toglierti dal mondo), elevandoti o interiorizzandoti. In senso cristiano infatti amare Dio è amare gli uomini; ciò che tu fai agli uomini, lo fai a Dio, e perciò quel che tu fai agli uomini, Dio lo fa a te. Se perdi le staffe con gli uomini perché ti fanno qualche torto, in fondo t'inquieti con Dio; infatti alla fine è Dio stesso che permette che ti si faccia torto. Se invece tu accetti il torto con riconoscenza dalle mani di Dio come un «dono buono e perfetto» [Giacomo 1,17], allora non te la prendi neppure con gli uomini. Se tu non vuoi perdonare, allora in fondo desideri qualcosa d'altro, ossia che Dio sia duro di cuore così ch'Egli non ti perdoni: come potrebbe perdonarti questo Dio così duro di cuore? Se non puoi perdonare le mancanze che gli uomini commettono contro di te, come potrebbe Dio sopportare i peccati che tu commetti contro di Lui? No, rendere la pariglia. Poiché Dio è questo stesso rendere la pariglia, la pura ripetizione di come tu sei. Ti senti arrabbiato? allora Dio è arrabbiato con te. Ti senti mite e misericordioso? allora Dio è misericordioso in te. L'amore infinito è che in generale Dio vuole avere a che fare con te, e che nessuno, assolutamente nessuno al pari di Dio può scoprire in te il più piccolo palpito di amore. Il rapporto di Dio con l'uomo è d'infinitizzare ciò che in ogni momento si trova nell'uomo. Nella solitudine tu sentirai facilmente l'eco. C'è un'eco che sta attenta, attentissima ad ogni rumore, anche al minimo, e lo ripete con esattezza, con la massima esattezza. Se c'è qualche parola che tu non vorresti sentire, sta' attento a non dirla; che non ti sfugga nella solitudine, poiché l'eco la ripete subito e la dice a «te». Se non ti ritiri mai in solitudine, neppure scoprirai mai che Dio esiste; ma se tu veramente ti rifugi nella solitudine, allora imparerai anche che ciò che tu dici e fai agli altri uomini Egli te lo ricambia con il sovrappiù dell'Infinito. La sentenza di grazia o di condanna che tu pronunzi sugli altri, [434] la medesima sentenza Egli pronunzia su di te: le stesse parole di grazia o di condanna. Ma chi mai crede all'eco, se vive giorno e notte nel frastuono della città, e chi crede che esista un simile osservatore così attento al rendere la pariglia? chi crede a questo, quando fin dall'infanzia più

tenera è abituato a vivere nel chiasso? Anche se in mezzo a quel chiasso ascoltasse qualcosa sul Cristianesimo, non sarebbe in condizione di ascoltarlo come si deve: come la realtà cristiana non riesce a rimanere nella sua anima, così egli non scopre neppure l'eco di ciò ch'è il cristiano rendere la pariglia. Qui nel chiasso della vita egli forse non avverte nelle parole dette la ripresa dell'eternità, ossia di Dio: egli s'immagina forse che la ripresa si trovi nel mondo esterno e in un modo esteriore, ma il mondo esteriore è un corpo troppo ottuso per risuonare ed ha in verità orecchie troppo dure per scoprire con l'ascolto la ripresa dell'eternità. Ma le percepisca o non, l'eco gli rimanda le parole che lui stesso ha dette. Ed un simile uomo continua a vivere come chi non sa cosa si dice di lui. Ora, se un uomo vive senza sapere cosa la città dice di lui, questo può essere anche un bene, forse anche perché quel che la città dice di lui possono essere poi soltanto fanfaluche: oh, ma forse sarebbe utile che qualcuno nicchiasse un istante o per qualche anno per non sapere ciò che l'eternità dice di lui - ciò ch'è certamente la pura verità? No, rendere la pariglia! In verità non è nostra intenzione affermare che l'uomo in fin dei conti meriti la grazia. Oh, la prima cosa che tu impari nel rapportarti in tutto a Dio è precisamente che tu non hai assolutamente merito alcuno. Pròvati soltanto a dire all'eternità: «Io ho meritato...», e l'eternità ti risponderà: «Tu hai meritato...?». Se tu vuoi avere merito e avere meritato qualche cosa, l'unica cosa che hai meritato è il castigo; se tu non vuoi appropriarti con la fede il merito di un Altro (n. 9), allora avrai la ricompensa secondo il merito.

- Non diciamo questo come se pensassimo che sarebbe meglio per l'uomo passare i giorni e le notti ad ascoltare in angoscia mortale l'eco dell'eternità, né diciamo che ciò sarebbe meglio della meschinità che in questi tempi sfrutta l'amore di Dio per dispensarsi da ogni aspirazione più pericolosa e di maggiore sforzo. No, ma come il bambino ben disciplinato ha un'idea indimenticabile della severità, così anche l'uomo che si rapporta all'amore di Dio non deve, «come le vecchierelle» [1 Timoteo 4,7]

con leggerezza, prendere la cosa invano, deve avere un indimenticabile timore e tremore benché egli riposi nell'amore di Dio. Un uomo di questa spiritualità eviterà anche di parlare a Dio dei torti che gli altri gli hanno fatto, della pagliuzza nell'occhio del fratello: un uomo siffatto preferirà parlare con Dio solo della grazia, per evitare che la parola fatale «diritto» gli mandi all'aria tutto quel ch'egli stesso ha evocato con il severo «rendere la pariglia» .

NOTE

N. 1. Così è chiamato san Giovanni Evangelista nella tradizione cristiana. Lo stesso Giovanni racconta che nell'Ultima Cena, quando Gesù ammonì gli Apostoli che uno di loro l'avrebbe tradito, Pietro costernato si rivolse al discepolo «... che aveva posato il capo sul petto» di Gesù ed era «il discepolo che Gesù amava» (Giovanni 13,23-25) .

N. 2. Il nocciolo delle seguenti riflessioni, poste come conclusione, si trova in un breve testo del "Diario" all'inizio del 1847, quale tema centrale dell'opera (8[1] A 114: trad. it., t. 4, p. 38).

N. 3. Ed è sviluppato nel Levitico: «Chi percuote a morte un uomo sarà messo a morte. Chi percuote a morte un capo di bestiame lo pagherà: vita per vita. Se uno farà una lesione al suo prossimo, si farà a lui com'egli ha fatto all'altro: frattura per frattura, occhio per occhio, dente per dente» (24,17-20) .

N. 4. Nell'abbozzo si legge che «... solo Dio è Colui che ti rende la pariglia» (8[2] B 68, 6, p. 121) .

N. 5. Questo lo può e lo deve sapere ogni uomo per conto suo, perché la fede è atto di libertà, nel senso che è la volontà che muove l'intelletto all'atto di fede: «Intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem sed per voluntatem. Et ideo assensus hic dicitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum» (S.Th. 2ae, q. 2, a. 1 ad 3). Ed un po' più sotto: «Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam» (a. 9) .

N. 6. Come si è detto nell'Introduzione, tutta quest'opera conferma che anche Kierkegaard concepisce la vita dell'uomo come una comunione di spirito, condannando così il principio anarcoide dell'egoismo ("Selvkjerlighed") .

N. 7. L'abbozzo cita l'agostiniano Abramo di Santa Chiara e aggiunge: «... quindi è di più che rendere la pariglia» (8[2] B 66, p. 120). E Abramo cita il monaco Doroteo (confronta testo tedesco originale riportato dagli editori: C 2, 30, p. 318). Gli editori hanno riportato il testo originale di tutti i testi segnati da Kierkegaard (Carte C 2, 1-61 p.p. 312-317). Abramo cita, fra l'altro (ed è riportato da Kierkegaard), il celebre "Trattato di perfezione" del gesuita A .

Rodriguez (P. 2, tr. 6, c. 1), ove si riporta il detto di san Francesco che «... la malinconia spinge l'uomo o nell'abisso della disperazione o ai piaceri mondani» (n. 56, p. 326) .

N. 8. Si veda sopra, Seconda serie, c. 3. "L'amore spera tutto" .

N. 9. Allusione evidente a Gesù Cristo, secondo la dottrina di san Paolo (Romani 5-7), il quale insegna insieme che l'uomo è salvo per la fede con la grazia di Cristo, mediante la quale il credente può meritare la vita eterna, come dice qui, e altrove, Kierkegaard stesso affermando l'impegno della libertà dell'uomo e respingendo (come si è già osservato) la formula di Lutero: "simul iustus et peccator" (confronta "Diario", trad. it., s.v. "Fede", "Merito", "Santi", eccetera; t. 2, p.p. 914 s., 932 s., 951 s., eccetera), e la stessa affermazione capitale della "Postilla conclusiva", che «la verità è la soggettività e la soggettività è la verità» (P. 2, Sez. 2 per intero: S.V. 7, 288 s.s.; trad. it., Bologna 1962, t. 1, p.p. 323 s.s.; t. 2, p.p. 1 s.s.; "Opere", p.p. 296 s.s., 360 s.s.) .

APPENDICI

Appendice 1

PROSPETTO DEGLI SCRITTI EDIFICANTI DI KIERKEGAARD (secondo l'ordine cronologico)

A - DISCORSI PUBBLICATI

1841 .

"Predica" tenuta nel Seminario pastorale il 12 gennaio 1841 sul testo Filippesi 1,19-25: «Per me il vivere è Cristo e il morire un guadagno»: "Papirer" 1840-41, 3 C 1, p.p. 2372491 (n. 1) .

1843 .

"Det opbyggelige, der ligger, i den Tanke, at mod Gud have vi altid Uret" (L'edificazione che c'è nel pensiero che rispetto a Dio abbiamo sempre torto): S.V. 2, 366-381 (n. 2) . "To opbyggelige Taler" (Due discorsi edificanti) di S.K. (16 maggio): S.V. 3, 7-62. [1: L'attesa della fede; 2: Ogni dono buono e perfetto è dall'alto] . "Tre opbyggelige Taler" (Tre discorsi edificanti) di S.K. (16 ottobre): S.V. 3, 296350. [1-2: L'amore copre la moltitudine dei peccati, 1 Pietro 4,8; 3: La forza dell'uomo interiore] .

"Fire opbyggelige Taler" (Quattro discorsi edificanti) di S.K. (6 dicembre): S.V. 5, 376. [1: Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, il Nome del Signore sia benedetto, Giobbe 1,21; 2-3: Ogni dono buono e perfetto viene dall'alto, Giacomo 1,17; 4: Possedere la propria anima in pazienza, Luca 21,19] .

1844 .

"Predica" tenuta nella chiesa della Trinità il 24 febbraio sul testo 1 Corinzi 2,6-9:

«Parliamo la sapienza fra i perfetti: non la sapienza di questo secolo, né dei principi di questo secolo...»: "Papirer" 1844, 4 C 1, p.p. 355-369 .

"To opbyggelige Tale"r (Due discorsi edificanti) di S.K. (5 marzo): S.V. 4, 79-129. [1: Conservare la propria anima, Luca 21,19; 2: Pazienza nell'attesa] . "Tre opbyggelige Taler" (Tre discorsi edificanti) di S.K. (8 giugno): S.V. 4, 133-194. [1: Ricòrdati del tuo Creatore nella tua giovinezza, Ecclesiastico 12,1; 2: L'attesa per una beatitudine eterna, 2 Corinzi 4-17; 3: Egli deve crescere, io diminuire, Giovanni 3,30] . "Fire opbyggelige Taler" (Quattro discorsi edificanti) di S.K. (31 agosto): S.V. 5, 191-292. [1: L'aspirare a Dio è la più alta perfezione dell'uomo; 2: Il pungolo nella carne, 2 Corinzi 12,7; 3: Contro la vigliaccheria, 2 Timoteo 1,7; 4: Il vero orante lotta nella preghiera e vince - con questo, che Dio vince] .

1845 .

"Tre Taler ved taenkte Leilegheder" (Tre discorsi per occasioni immaginarie) di S.K. (29 aprile): S.V. 5, 193-292. [1: In occasione di una confessione; 2: In occasione di una benedizione nuziale; 3: Vicino a una tomba] .

1847 .

"Opbyggelige Taler i forskjellig Aand" (Discorsi edificanti di spirito vario) di S.K.: S.V. 8, 125-488. [P. 1: Un discorso di occasione di S.K., dedicato al Singolo. - In occasione di una confessione. - Tema: «La purità del cuore è volere una cosa sola», in 3 discorsi. - P. 2: Ciò che abbiamo da imparare dai gigli del campo e dagli uccelli dell'aria, Matteo 6,24 s.s. - P. 3: Il Vangelo delle sofferenze . Discorsi cristiani di S.K., in numero di sette] .

"Kjerlighedens Gjerninger" (Gli atti dell'amore). Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi di S.K. (29 settembre): S.V. 9 per intero. [Prima Serie: 1: La vita segreta dell'amore che si conosce dai suoi frutti; 2 A: Tu «devi» amare; 2 B: Tu devi amare «il prossimo»; 2 C: «Tu» devi amare il prossimo; 3 A: Romani 13,10, L'amore è la pienezza della Legge; 3 B: L'amore è affare di coscienza; 4: Il nostro dovere di amare gli uomini che vediamo; 5: Il nostro dovere di rimanere in debito di amarci l'un l'altro. -

Seconda Serie: 1: L'amore edifica; 2: L'amore crede tutto e non resta però mai ingannato; 3: L'amore spera tutto e perciò non rimane mai confuso; 4: L'amore non cerca le cose proprie; 5: L'amore copre la moltitudine dei peccati; 6: L'amore rimene; 7: La misericordia è un atto di amore anche quando non può dare nulla e non è in grado di fare nulla; 8: La vittoria della riconciliazione nell'amore che guadagna il vinto; 9: L'atto d'amore di ricordare un defunto; 10: L'atto d'amore di celebrare l'amore . Conclusione] .

1848 .

"Christelige Taler" (Discorsi cristiani) di S.K. (26 aprile): S.V. 10, 7-362. [P. 1: Le preoccupazioni di un pagano: di povertà, abbondanza, avvilitamento, elevatezza, empietà, autotortura, irrisolutezza, instabilità, sconforto. - P. 2: Voci di giubilo nella lotta delle sofferenze: 1: La gioia nel fatto che si soffre una volta sola; 2: ... che l'afflizione non distrugge ma aumenta la speranza; 3: ... che, quanto tu più diventi povero, tanto più ricchi puoi fare gli altri; 4: ... che quanto più diventi debole, tanto più forte Dio diventa in te; 5: ... che ciò che tu perdi nel tempo, lo guadagni nell'eternità; 6: ... che quando io «guadagno tutto», allora io non perdo nulla affatto; 7: ... che l'insuccesso è un successo ("Modgang er Medgang"). - P.3: Pensieri che feriscono alle spalle per edificazione: 1: Custodisci il tuo piede quando vai alla Casa di Dio, Ecclesiastico 12,1; 2: Ecco, noi abbiamo abbandonato tutte le cose e ti abbiamo seguito; cosa noi avremo?, Matteo 19,28 - e cosa avremo noi!; 3: Tutte le cose devono servirci in bene se noi amiamo Dio, Romani 8,7; 4: Ci aspetta la risurrezione dei morti, dei giusti - e degli ingiusti; 5: Noi siamo ora più vicini alla salvezza di quando eravamo credenti, Romani 13,11; 6: E' una beatitudine il soffrire scherni - per una buona causa; 7: Egli è creduto nel mondo. P. 4: Discorsi per la Comunione del Venerdì: 7 discorsi su Luca 22,15; Matteo 11,28; Giovanni 10,27; 1 Corinzi 11,23; 2 Timoteo 2,12; 1 Giovanni 3,20; Luca 24,51] .

1849 .

"Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen" (Il giglio del campo e l'uccello dell'aria). Tre discorsi devoti di S.K. (14 maggio,

in cui apparve anche la seconda ed. di "Aut-Aut"). Il tema è preso da Matteo 6,24-34: S.V. 11, 7-57. [1: Guardate gli uccelli dell'aria, osservate i gigli del campo; 2: Nessuno può servire a due padroni...; 3: Guardate gli uccelli dell'aria: essi non seminano né mietono, né raccolgono nei granai...]. "Sygdommen til Døden" (La malattia mortale). Uno sviluppo di psicologia cristiana per edificazione e risveglio, di Anti-Climacus, edito da S.K. (30 luglio). Il tema è preso da Giovanni 11,4: S.V. 11, 131-272. [Prima Sez.: La malattia mortale è la disperazione: la sua universalità e le sue forze. Seconda Sez.: La disperazione è il peccato: 1: Gradazioni nella coscienza di sé (la categoria «davanti a Dio»); Appendice: la definizione del peccato contiene in sé la possibilità dello scandalo un'osservazione generale sullo scandalo; 2: La definizione socratica del peccato; 3: Che il peccato non è una negazione ma una posizione; Appendice: Non sarà allora il peccato una grande rarità? (Morale). La continuazione del peccato. - Il peccato di abbandonare il Cristianesimo, "modo ponendo", quello di dichiararlo una falsità] .

"Ypperstepraesten - Tolderen - Synderinden" (Il sommo sacerdote - Il pubblicano - La peccatrice). Tre discorsi per la Comunione del Venerdì (14 novembre): S.V. 11, 275-311. [Hanno per tema: 1: Ebrei 4,15; 2: Luca 18,13; 3: Luca 7,47] .

1850 .

"Indovelse i Christendom" (L'esercizio del Cristianesimo) di Anti Climacus. Numeri 1, 2, 3, edito da S.K. (25 settembre): S.V. 12, 9 286. [1: «Venite a me, voi tutti che siete affaticati e oppressi ed io vi consolerò» (K. scrive «vi darò riposo»), Matteo 11,28. Per edificazione e interiorizzazione. - 2: «Beato chi non si scandalizza in me», Luca 7,23: Una presentazione biblica e una definizione cristiana dei concetti. 3: «Quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me», Giovanni 12,32. Sviluppi cristiani di Anti-Climacus. Sono in numero di 7] .

"En opbyggelige Tale" (Un discorso edificante) di S.K. (20 dicembre): S.V. 12, 289-306. [La peccatrice, Luca 7,37 s.s.] . 1851 .

"To Taler ved Altargangen om Fredagen" (Due discorsi per la Comunione del venerdì) di S.K. (7 agosto): S.V. 12, 309-336. [Temi: 1: Luca 7,47; 2: 2 Pietro 4,7]. "Guds Uforanderlighed" (L'immutabilità di Dio). Un discorso di S.K. [Dedicato al padre: fu recitato il 18 maggio 1851, ma pubblicato il primo agosto 1855]: S.V. 14, 287-306 . 1851-52 .

"Til Selvproevelse Samtiden anbefalet" (Per l'esame di sé, raccomandato ai contemporanei) di S.K. (estate 1851): S.V. 12, 337-426. [1: Cosa si esige per una vera

benedizione di considerarsi nello specchio della Parola (quinta domenica dopo Pasqua). - 2: Cristo è la Via (festa dell'Ascensione). - 3: E' lo Spirito che vivifica (prima festa della Pentecoste)] .

"Doemmer selv!" (Giudicate voi stessi!) Sconda Serie (composto nel 1851-52 e pubblicato dal fratello Pietro nel 1876). [1: 1 Pietro 4,7; 2: Matteo 6,24 - Morale - Aggiunta del marzo 1855]: S.V. 12, 429-560 .

B - DISCORSI PROGETTATI NEI «PAPIRER»

1838 .

Sul testo: «Giovanni che predica nel deserto» (Matteo 11,8), ch'è preceduto da una preghiera (2 A 285-286, p.p. 123 s.) .

1843 .

1. "L'amore di Dio copre la moltitudine dei peccati" (n. 1). E' mai ciò un'occasione per peccare? Il cristianesimo è la religione per "tutti!; infatti esso perdona una donna colta in flagrante adulterio e condanna l'uomo che guarda una donna per desiderarla .

I Farisei circondarono quella donna, quando scoprirono la moltitudine dei peccati, ma Cristo scriveva sulla sabbia (4 B 144, p.p. 332 s.) .

2. "Abbiate in tutte le cose un amore interiore gli uni gli altri" (n. 2). L'amore vince tutto (da precisare), l'amore militante .

a) (L'amore) lotta con se stesso .

b) (L'amore) lotta col tempo .

c) (L'amore) lotta con i colpi della fortuna (4 B 146, p.p. 333 s.) .

3. ("L'amore scaccia il timore") (n. 3) (S.V. 4 B 147, p. 334) .

1843-44 .

1. "Quinta Raccolta di Discorsi edificanti" .

n. 1: Possedere in pazienza la propria anima (popolare) .

n. 2: Imparare da ciò che si soffre (stringato ed edificante con la propria stringatezza) . n. 3: Imparare da ciò che si soffre (popolare) . n. 4: Imparare da ciò che si soffre (lirico) .

a) n. 5: Essere sobri nella preghiera e diventare sobri con la preghiera .

b) n. 6: Pazienza nell'attesa .

Sul Vangelo della prima domenica dopo Natale. Anna (4 B 160, p. 344) .

2. "Sommario" .

1) Abbiate un amore interiore l'uno per l'altro .

2) Ogni bene e ogni dono perfetto .

3) Ogni bene e ogni dono perfetto .

4) Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, il Nome del Signore sia benedetto .

5) "Essere sobri nella preghiera" .

6) Essere vigilanti nella preghiera .

7) Salvare la propria anima con la pazienza (4 B 161[^].344) .

3. "Imparare da ciò che si soffre" .

E' tanto difficile parlare delle sofferenze, si vuole allora di necessità escludere qualcuno, eppure sembra che per esempio la gente pacifica, gli uomini semplici non soffrano davvero molto. - La limitazione - (4 B 162, p. 340) .

4. "Imparare da ciò che si soffre" .

La qualificazione dell'interiorità, ogni altra qualificazione di dottrina è esteriore:

l'impressione profonda, in confronto della quale ogni altra è come scrivere sulla sabbia (4 B 163, p. 345) .

5. "Essere vigilanti nella preghiera" .

Quant'è difficile essere realmente vigili. Non si sa se egli ancora è sveglio, se è realmente sveglio, se dorme nel suo interno .

Questo andrebbe sviluppato allegoricamente con riguardo per esempio al vegliare fisico (4 B¹⁶ 4, p.345) .

6. "Essere vigili nella preghiera" .

Non è una cosa facile: pregare (raccolgersi) è un compito di tutta l'anima .

1) La situazione prima della preghiera .

2) Durante la preghiera e dopo .

3) Con il compimento. Non fare molte parole .

Non interrompere con angoscia la propria preghiera per vedere ciò che ora accade (4 B¹⁶⁵, p.345) .

7. "Quant'è difficile vegliare" (per l'epistola della prima domenica di Avvento), da sviluppare dal sonno fisico. Alla fine si dice ad un uomo: sei tu realmente sveglio? Qui ognuno deve chiamare se stesso, non come nella vita al mattino un altro ci chiama .

I discepoli che non riuscirono a mantenersi svegli nel Getsemani (4 B 267, p. 346) .

8. Il Vangelo dei due figli, dei quali l'uno disse di sì e non lo fece, l'altro disse di no e lo fece .

"Sì" e "No" (Matteo 21,28 s.s.) (4 B 168, p. 346) .

9. "Le due vie e i due fratelli" .

Sul Vangelo che un padre aveva due figli, l'uno disse subito sì e non lo fece, l'altro disse di no e lo fece (4 B 169, p. 346) .

1844-45 1. "Sei discorsi per occasioni immaginarie" (6 B 138-166, p.p. 231 241). I primi tre furono pubblicati e si trovano in S.V. 5, 193-293 .

2. "Tre discorsi sul Vangelo della Donna Cananea" (n. 4) . n. 1: Egli non disse una parola .

n. 2: I discepoli dissero: «Cacciala via!» . n. 3: Ti sia fatto come tu vuoi (6 B 167, p. 241) .

Seguono senza titolo, ma con richiamo nel n. 166: «Discorso per la confessione: "La negazione di Pietro"» .

3 titoli: a) La negazione al primo canto del gallo; b) La negazione al secondo canto del gallo; c) La negazione al terzo canto del gallo (n . 168, p. 242) .

3. "Discorso per la confessione" .

Sulla "consolazione" di soffrire da colpevoli: 1) Socrate a Santippe: «Preferisci ch'io sia colpevole?» .

2) I due ladroni sulla croce: «Noi soffriamo quel che abbiamo meritato, ma Egli è innocente» (nota 5) (n. 169, p. 242) .

4. "Discorso per la confessione": confessare i peccati gli uni agli altri; il miglior culto di Dio è pensare umilmente di se stesso e altamente di Dio: il peccatore - il Santo . "Preoccuparsi di se stesso". Questa generazione è come i bambini sulla piazza che non vogliono piangere e non vogliono danzare (n. 172, p. 243) .

5. "Il mistero salvifico della fede". Sul Vangelo della emorroissa: «Ella diceva fra sé e sé: "Basta che io tocchi"» (Matteo 9,21) .

1847 .

1. "Sull'essenza incorruttibile dell'uomo interiore": una meditazione cristiana (8[1] A 61) .

2. "Il Vangelo della seconda domenica dopo la Trinità" (n. 6). Tema: Come noi ci siamo trovati allora qui radunati (8[1] A 187) .

3. "Il Vangelo del fattore infedele" (8[1] A 214) (n. 7) .

4. "Può essere un buon testo per una benedizione nuziale": «Fallace è la grazia e vana è la bellezza, ma la donna che teme Dio è da lodare» (Proverbi 31,30) (8[1] A 232) (n. 8) .

5. "Testo per una predica del Venerdì": Luca 24,51: «Ed ecco che dopo averli benedetti, si separò da loro» (8[1] A 260) .

6. "Testo per una predica del Venerdì": Marco 9,50: «Abbiate sale in voi stessi». La situazione del Singolo verso Dio (8[1] A 262) .

7. "Testo per una predica del Venerdì": «La nostra cittadinanza è nei cieli» (Filippesi 3,20) (nota 9) (8[1] A 265) .

8. "Testo per una predica del Venerdì": 1 Giovanni 3,20: «Anche se il nostro cuore ci rimprovera, Dio è più grande del nostro cuore» (8[1] A 266) (nota 10) .

9. "Testo per una predica del Venerdì": 2 Timoteo 2,12-13: «Se noi lo rinneghiamo, Egli ci rinnegherà; se noi saremo infedeli, Egli però non può rinnegare Se stesso» (8[1] A 266) (n. 11) .

10. "Per una predica del Venerdì": «Il desiderio che ciò che può allontanarci da Dio con lo spavento, sia proprio questo a portarci più vicino a Lui» (8[1] A 284) .

11. "Per la predica del Venerdì": Ogni giorno festivo è l'interruzione del quotidiano [3]. Ma il venerdì è l'interruzione originaria (8[1] A 285) (n. 12) .

12. "Predica del Venerdì": Testo: «Ho desiderato ardentemente di mangiare questa Pasqua con voi» (Luca 22,15). - Tema: «La vera nostalgia interiore di accostarsi a Dio» (8[1] A 287).

13. "Testo per una predica del Venerdì": «Egli vive per presentarsi sempre per noi» (Ebrei 7,24) (8[1] A 324) .

14. "Connessione di alcuni lieti pensieri": 4 discorsi .

n. 1: La tribolazione dà costanza; n. 2: La costanza dà esperienza; n. 3: L'esperienza speranza; n. 4: La speranza non resta confusa (8[1] A 360, p. 161) .

15. "Predica del Venerdì" (Giovanni 12,32): «E quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me» (n. 13) .

16. "Testo per una predica del Venerdì": per mio ricordo: 1) Richiamati il Suo ricordo - questo è per suo amore e lode; 2) Richiamati il Suo ricordo - poiché ricordare Lui, il ricordo di Lui è la Sua salvezza (8 A 497, p. 224) (n. 14) .

1848 .

1. "Testo per una predica del Venerdì" . Giovanni Apoc. 3,20 (8[1] A 628, p. 283) (n. 15) .

2. "Predica per il Venerdì" .

La predica avrà per tema il testo della lettera agli Ebrei: «Abbiamo un Sommo Sacerdote tentato in tutto, eccetto il peccato» (Ebrei 4,15) .

- Come Cristo si è messo al nostro posto (9 A 266, p. 151). Gli appunti dello schema continuano nei numeri seguenti 267-269 e la predica fu effettivamente tenuta il primo

settembre 1848 nella Frue Kirke (Chiesa di Nostra Signora, ch'è decorata dalle statue di Cristo e dei dodici Apostoli del Thorvaldsen). E' Kierkegaard stesso che poi annota: «Oggi ho tenuto la predica del Venerdì che avevo elaborato molto prima nell'essenziale...» Doveva all'origine essere tenuta il 14 gennaio '48, ma non c'è stata nessuna Comunione ("Altargang") né alla Frue Kirke, né alla chiesa dello Spirito Santo ("Helliggeistes-Kirke") (n. 16) .

3. "Che il cuore non pecchi nella tristezza": 7 discorsi .

n. 1: allora tu abbandoni LA FEDE in Dio; n. 2: allora tu abbandoni LA FEDE negli uomini; n. 3: allora tu abbandoni LA SPERANZA, la speranza dell'eternità; n. 4: allora tu abbandoni LA SPERANZA per questa vita; n. 5: allora tu abbandoni L'AMORE di Dio; n. 6: allora tu abbandoni L'AMORE degli uomini; n. 7: allora tu abbandoni L'AMORE a te stesso (8[1] A 498-500, p.p. 290-292) (n. 17) .

1849 .

1. "Potrebbe essere un testo per la predica del Venerdì": «Il mio Salvatore è il mio giudice» (10[1] A 29, p. 20) (n. 18) .

2. "Un testo per la predica del Venerdì" potrebbero essere le parole della lettera ai Filippesi (1,21): «Per me il vivere è Cristo»; non di più, non quel che segue: «E il morire un guadagno» (10 A 143, p. 108) .

3. Una predica che si dovrebbe tenere sul tema: "Che Dio è qui presente in questo momento" (10[1] A 210, p. 143) .

4. "I tre Discorsi sacri" (n. 19) .

Nei tre Discorsi sacri non è stata usata dal «Padre nostro» l'invocazione: «Venga il tuo Regno!». Del resto, la preghiera del n. 2:

2: «Sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra», corrisponde meglio al tema («L'obbedienza»). Né è usata l'invocazione: «Rimetti a noi le nostre colpe...» (10 A 252, p. 166) .

5. Luca 11,5-8 20 potrebbe essere il tema di una predica su: "Noi dobbiamo essere insistenti nel pregare" (10[1] A 256, p. 168) .

6. Tema per un discorso edificante: "L'arte di arrivare all'Amen" (10[1] A 389) (n. 21) .

7. "Testo per una predica del Venerdì" .

Soltanto il versetto sulla parabola del Vangelo del Pubblicano e del Fariseo: «Il Pubblicano se ne stava lontano e non osava alzare gli occhi» (Luca 18,13) . «Egli se ne ritornò a casa giustificato» (v . 14). «Da usare come conclusione» (10[1] A 428, p. 274) .

8. "Discorso sulla tomba di un grande oratore" .

E' la migliore occasione per starsene in silenzio (10[1] A 456, p . 291) .

9. "Tre discorsi per la Comunione del Venerdì" .

n. 1: Luca 7,47: «E' poco perdonato a colui che ama poco» . n. 2: 1 Pietro 4,7: «L'amore copre la moltitudine dei peccati» . n. 3: 1 Corinzi 11,31-32 - può essere usato un'altra volta (10[2] A 39, p. 30). Al posto del n. 3 si può usare Luca 14,31 (10[2] A 40, p . 30) .

10. "Testi per discorsi del Venerdì" . n. 1: 1 Corinzi 11,31-32 .

n. 2: Matteo 13,45-46 .

n. 3: Apocalisse 3,20 (10[2] A 50) .

u. "Testi per i discorsi del Venerdì" .

n. 1: Matteo 28,6: «Non temete, so che cercate Gesù, il Crocifisso» .

n. 2: Luca 18,13: «E il Pubblicano non osava neppure di alzare gli occhi al cielo» .

n. 3: Matteo 8,8: «E il centurione rispose e disse» (10[2] A 51 , p.p . 38 s.) .

12. "Testi per una predica del Venerdì" .

n. 1: Filippesi: «Per me vivere è Cristo e morire un guadagno» . n. 2: «Non vivo più io, ma Cristo vive in me» . n. 3: «La nostra vita è nascosta con Cristo in Dio» (10[2] A 60, p . 46) (n. 22) .

13. "Testi per una predica del Venerdì" (potrebbero essere usate molte espressioni che i Suoi schernitori gli dissero, mentre lo crocifiggevano, solo ch'esse hanno un altro significato) .

n. 1: Matteo 27,40: «Tu che distruggi il Tempio e lo riedifichi in tre giorni, salva te stesso» n. 2: Matteo 27,40: «Se sei Figlio di Dio, scendi dalla croce» .

n. 3: Matteo 27,42: «Ha salvato gli altri, non è capace di salvare se stesso» (10[2] A 73, p.p. 57 s.) (n. 23) .

14. "Il Figlio Prodigo - il Padre - il Fratello" . 3 Discorsi (10[2] A 325) 24 .

15. "Testo per una predica quaresimale": «Anche il traditore conosceva il luogo» (Giovanni 18,2) .

«Voglio mostrare che questo è il tradimento della Cristianità» (10[2] A 514, p. 569: trad. it., t. 7, n. 2851, p. 123) .

16. "Tema per un discorso del Venerdì" .

La Comunione ti dà: 1) l'"oblio" (per i tuoi peccati, del passato), 2) il "ricordo" (dell'amore di Cristo, dell'eterno come il futuro) (10[2] A 597, p. 437; trad. it., t. 7, n. 2905, p. ¹⁵⁴) . 1850 .

1. "Il Vangelo della gran Cena" (Matteo 22,2-14) . Tema: La serietà della vita (10[^]] A 107-111, p.p. 84 s.s.) . Il tema è ripreso un po' più sotto al numero 155 (p. 123) .

2. "La dramma perduta - La pecora smarrita - Il Figliol Prodigo" . 3 discorsi cristiani (10[3] A 213, p. 165) .

3. "Motivo per una predica" .

Pensare subito una domenica come fosse Capodanno: ciò che in un certo senso è anche vero per avere l'esatta impressione del passare del tempo. Per il solito Capodanno la gente è preparata fin troppo (10[3] A 699, p. 448) .

4. "Motivo per una predica, ossia per 4 prediche" .

1) Come tu credi, così anche vivi .

2) Come tu vivi, così anche muori .

3) Come tu muori, così passi nell'aldilà .

4) Come tu passi nell'aldilà, così anche resti (10[3], p.p. 154 s.) (n. 25) .

5. "Tema per una predica": «Non ch'io l'abbia afferrato - ma io sono afferrato» (n. 26) (10[3] A 777, p. 489) . 1851 .

1. "Nuovi temi per prediche sull'immutabilità di Dio" . Tutto Lo muove - nulla Lo cambia (10[4] A 305, p. 173) .

2. «"Beato colui che non vede - e tuttavia crede» (Giovanni 20,29) .

3. «"Nessuno può servire a due padroni"» (Matteo 6,24) .

Introduzione (Il tema dev'essere: Cristo come Modello) (10[4] A 410, p. 250) .

4. "Tema per la predica della seconda domenica dopo Pasqua" .

Le parole del Vangelo di Luca 24,24 (10[4] A 527, p. 344): «Ed essi non Lo videro» .

5. "NOTTE E GIORNO ossia NICODEMO E STEFANO ossia LA CRISTIANITA' STABILITA E LA CHIESA MILITANTE" .

Abbozzo di due prediche per la domenica della Trinità e la seconda domenica dopo la Trinità (10[6] B 259-260, p. 432) .

6. Seconda domenica dopo la Trinità .

"Erano gli invitati - che non vennero" (Luca 14,16-24) .

Questo Vangelo è certamente fra i più conturbanti per la Cristianità stabilita (10[6] B 262, p. 435) .

7. IL REGNO DEI CIELI ASSOMIGLIA (?) Discorsi cristiani: 1) Il Regno di Dio è sulla terra .

2) Il Regno di Dio è dentro di voi .

3) Il Regno di Dio è nei cieli (10[6] B 263, p.p. 435 s.) .

1855 .

"L'immutabilità di Dio" .

Un discorso dedicato al padre defunto (S.V. 14, 287-306) (n. 27) . Dopo l'ultima produzione edificante del 1851-1852, le riflessioni di Kierkegaard sono consegnate con un'intensità crescente al "Diario": i "Papirer" degli anni 1849-1855, che seguono alla produzione di Anti Climacus, abbracciano con le Parti 10 e 11 ben nove densi volumi di carte A e B. L'ultimo testo porta il titolo significativo: «Lo scopo di questa vita dal punto di vista cristiano», ed è del 25 settembre 1855 (n. 28), cioè a poche settimane dalla morte (11 novembre), ed è tutto un volo dell'anima, di anelito e nostalgia per il passaggio, che sentiva imminente, dalle angustie della vita terrena alla vita eterna in Dio . Nell'ultimo anno della sua vita Kierkegaard uscì allo scoperto con una serie di articoli polemici sul giornale «Faedrelandet» (La Patria), provocati dalla dichiarazione di Martensen, nel suo elogio funebre del vescovo Mynster, che costui era stato «uno dei veri testimoni della verità

della fede... non soltanto a parole e con professioni, ma con opere e verità...» (che apparteneva a quella sacra catena di testimoni della verità che si estende nel tempo dai giorni degli Apostoli, eccetera) (S.V. 14, 11). Kierkegaard, negli ultimi anni del governo di Mynster, aveva rimuginato la sua polemica contro il vecchio vescovo consegnandola ai "Papirer", e questo per rispetto al vecchio padre ch'era stato amico personale di Mynster ed anche perché anch'egli, almeno fino al "Libro su Adler" (1847) 29, aveva cercato di coltivare buoni rapporti con colui ch'era stato il pastore, ed anche un modello di prestigio - come testimonia il "Diario" - della sua giovinezza e della prima maturità. La rottura iniziò col crescente distacco che Mynster gli mostrava nelle visite di ossequio, ma anche di esplorazione, che Kierkegaard gli faceva in occasione della pubblicazione delle sue opere: sulle ultime Mynster non nascose il suo completo dissenso, specialmente sull'"Esercizio del Cristianesimo". Ma il colpo decisivo fu una dichiarazione di Mynster (nella relazione sulla situazione della Chiesa in Danimarca), nella quale metteva sulla stessa linea l'opera di Kierkegaard e quella dell'ebreo M. A. Goldschmidt, redattore del giornale umoristico «Il Corsaro» e campione per Kierkegaard della «spregevolezza letteraria» .

Il 24 maggio 1885 Kierkegaard inizia la serie di 10 fascicoli del «Momento» ("Ojeblikket"), nei quali vengono denunciate, volta per volta, le tappe e le posizioni caratteristiche di degradazione spirituale del Cristianesimo moderno della Chiesa di Stato o «Cristianità stabilita degli Stati moderni..., specialmente nel protestantesimo, specialmente in Danimarca», per concludere che «... il Cristianesimo del Nuovo Testamento non esiste più» (n. 30). Accanto alle riflessioni teologiche di Jo. Climacus e di Anti-Climacus, sono stati i "Discorsi edificanti" e questa fremente polemica contro l'appiattimento spirituale del Cristianesimo moderno che hanno scosso, specialmente nelle sfere intellettuali del Nord-Europa protestante, non pochi scrittori, inducendoli a passare al cattolicesimo (come si è accennato nell'Introduzione) .

NOTE

NOTE A

N. 1. Per la documentazione della data e della circostanza, si veda l'ampia nota di J. P. BARFOD, "S.K.s Efterladte Papirer", Copenaghen 1869, t. 1, p.p. 273 s .

N. 2. L'abbozzo del tema c'è già negli appunti delle esercitazioni del Seminario pastorale (confronta "Papirer" 1840-41, 3 C 5, p. 251) .

NOTE B

N. 1. Il testo termina con l'abbreviazione: «S.M.», che sta certamente per: «Synders Mangfoldighed», ed è preso da 1 Pietro 4,8. Esso costituisce il tema dei primi due discorsi dei "Tre opbyggelige Taler" (16 ottobre 1843; S.V. 3, 303-328). Lo stesso tema è ripreso negli "Atti dell'amore" (Sez. 2, Disc. 5) e nel secondo dei "To Taler ved Altargangen orn Fredagen" del 1851 (S.V. 12, 327-336) .

N. 2. Kierkegaard indica: «1 Pietro 7-12» (4 C 145, p. 333). Lo stesso tema è ripreso alla lettera nel n. 148 (p. 334) .

N. 3. Confronta 1 Giovanni 4,18 (gli editori omettono l'indicazione) . N. 4. Confronta Matteo 15, 22-28 .

N. 5. Luca 23,41 .

N. 6. Luca 14,1-6: l'idropico guarito di sabato durante la cena in casa del Fariseo .

N. 7. Luca 16,1 s.s. (confronta: trad. it., t. 4, n. 1463, p. 62) .

N. 8. Più avanti si cita (allo stesso scopo) Proverbi 5,18-19 (8[1] A 467) e Efesini 5,28 (ivi, 5,21, p. 238): questo testo è sviluppato negli "Atti dell'amore", seconda Serie .

N. 9. Confronta trad. it., numeri 1489, 1941, t. 4, p. 71 .

N. 10. Confronta trad. it., n. 1492, t. 4, p. 22 .

N. 11. Confronta trad. it., n. 1493, t. 4, p. 32 .

N. 12. Confronta trad. it., numeri 1504, 1506, t. 4, p. 76 .

N. 13. Confronta trad. it., n. 1553, t. 4, p. 90 .

N. 14. Segue un breve sviluppo col titolo: «Di una possibile predica per il Venerdì» (8[1] A 506, p.229).

N. 15. «Ecco, sta alla porta e bussava. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io

verrò da lui e cenerò con lui» (confronta 10[2] A 50; trad. it., n. 2562, t. 6, p. 161) . N. 16. Il testo definitivo costituisce il primo punto del trittico: "Ipperpraesten - Tolderen - Synderinden" (Il Sommo Sacerdote - Il pubblicano - La peccatrice), pubblicato nel settembre 1849 (S.V. 11, 281-290). Si veda il commento di 10[2] A 148, p. 112 (trad. it., n. 2624, t. 6, p. 198) .

N. 17. I testi numeri 498-499 contengono il tema centrale della "Malattia mortale", che Kierkegaard viene scrivendo in quest'anno e pubblicherà nel 1849 . N. 18. Il versetto è preso dal "Psalmebog" (cap. 1845, P. 105); si veda il testo intero nella trad. it., n. 2070, t. 5, p. 123 .

N. 19. E' il sottotitolo di "Il giglio del campo e l'uccello dell'aria", Discorsi

pubblicati nel giorno del compleanno, 5 maggio 1849: S.V. 11, 5-58. Hanno per tema: «Il silenzio» ("Taushed"), «L'obbedienza» ("Lydighed") e «La gioia» ("Glaede"). Di qui si comprende la rettifica del nostro testo. I tre Discorsi erano il "pendant religioso" per la seconda ed. di "Enten-Eller" (10[1] A 351, p. 229) .

N. 20. E' la parabola dell'amico importuno .

N. 21. Trad. it., n. 2302, t. 6, p. 15 .

N. 22. Confronta Filippesi 1.21: Galati 2,20; Colossesi 3,3 .

N. 23. Confronta trad. it., n. 2579, t. 6, p.p. 173 s .

N. 24. Confronta trad. it., n. 2726, 7, p.p. 40 s.s .

N. 25. Il testo è seguito da un importante commento e da cinque aggiunte (n.n. 707711, p.p. 456 s.s.) .

N. 26. Filippesi 3,12 (Kierkegaard dà un testo abbreviato) .

N. 27. Nella breve prefazione si legge ch'esso è stato tenuto nella chiesa della Cittadella, il 18 maggio 1851 .

N. 28. "Dette Livs Bestemmelse Christeligt" (10[2] A 439, p.p. 439 s.; trad. it., n. 5000, t. 12). N. 29. Il libro è tutta una difesa di Mynster e specialmente del suo operato (ch'è stato una patente ingiustizia, come risulta dai documenti che abbiamo riportato nell'Introduzione alla trad. it.): eppure sono stati, sembra, proprio "Gli atti dell'amore" a raffreddare il vescovo secondo l'impressione che ha lo stesso Kierkegaard nella visita del 4 novembre 1847 (8[1] A 390; trad. it., n. 1564, t. 4, p. 93) .

N. 30. «Nella Cristianità tutti sono cristiani; quando tutti sono cristiani, "eo ipso" il Cristianesimo del Nuovo Testamento non esiste: anzi, esso è impossibile» (n. 4, 5; S V. 14, 182 s.). Il 26 gennaio 1855, in un breve articolo su «Faedrelandet» aveva scritto, polemizzando anche con Lutero: «Una tesi - assolutamente un'unica tesi - Oh, Lutero! tu avevi 95 tesi: è spaventoso! Ma più sono le tesi e meno fanno spavento. La situazione è ben più terribile: non c'è che una tesi - il Cristianesimo del Nuovo Testamento non esiste affatto» (S.V. 14, 48) .

Appendice 2

LE «RECENSIONI» CONTEMPORANEE

"Gli atti dell'amore" erano usciti all'inizio dell'autunno (29 settembre 1847): le uniche due recensioni, e ambedue anonime, uscirono, a distanza ravvicinata, verso l'inizio dell'inverno. La prima, assai ampia, uscì sul «Nyt Aftenblad» (Nuovo giornale della sera), n.n. 291, 292 e 294 (14, 15, 17 dicembre) e suscitò l'ilarità di Kierkegaard, come sappiamo da due testi del "Diario" (n. 1), che presentiamo nell'ordine inverso, poiché il secondo è il presupposto logico del primo .

1. «C'è insieme da ridere e da piangere. Il "Giornale della sera" si scusa perché la recensione del mio "Gli atti dell'amore" è sproporzionatamente ampia. Ed un paio di giorni dopo (il 17 dicembre) lo stesso giornale pubblica un articolo lungo come un rapporto di polizia su una rapina. Qui non c'è bisogno di scuse; perché questo è di un'importanza enorme!» (496) 2. «Se non fossi stato indipendente, avrei fatto fortuna con i miei contemporanei. Anzitutto non avrei avuto il tempo di dedicarmi a lavori di tanta mole ed elaborazione, le mie produzioni sarebbero state al livello di quelle degli altri uomini. Così tutti si amano! Sarebbero state bagattelle - e tutti ti leggono! La critica letteraria non esiste in Danimarca. Il principio della critica dei giornali è questo: se io scrivo un volume di 53 quinterni, la recensione sarà al massimo di una colonna se scrivo un opuscolo di 10 pagine (n. 2), allora la recensione occuperà un intero numero, forse due. E questa impudenza sembra naturalmente far buona figura in una città provinciale ("Kjobstad"), poiché è evidente che al massimo solo

uno, due o tre scrittori fanno carriera, tutti gli altri uomini se ne stanno contenti che l'opera non valga un baiocco; un opuscolo è già qualcosa di molto importante!» (495) 1. «Nyt Aftenbladet» (1847) . Numero 291 (14 dicembre). La recensione appare sotto la rubrica «Literatur», e questa prima puntata disserta divagando sui rapporti fra ragione (filosofia) e fede (Rivelazione) senz'alcun aggancio all'opera in questione: fra le righe altisonanti si capisce che il recensore ci tiene a fare bella figura di fronte al blasonato autore . Nella seconda puntata (numero 292, 15 dicembre) lo stile non cambia, salvo qualche accenno che «Dio è amore e [che] il suo Figlio unigenito è amore... e questo deve muovere gli uomini ad amarsi». Segue una difesa della «"conoscenza oggettiva" [corsivo dell'Autore], secondo la quale tutti i pensieri e i sentimenti dei singoli individui come tali sono da considerare privi di ogni importanza essenziale rispetto al sapere universale e assoluto, che dev'essere l'unico essenziale, mentre tutto ciò ch'è individuale dev'essere la casualità, anzi di conseguenza lo stesso sentimento non deve avere nessuna realtà ma dev'essere come un punto di vista inconscio e immediato, la cui determinazione è di dissolversi e tramontare nei freddi pensieri nei quali gli individui perfino trovano la morte e nel breve corso della loro vita possono servire soltanto come organi per la ricerca di Dio con l'autocoscienza». Un hegeliano quindi di stretta osservanza, che continua su questo tono per l'intera colonna dilungandosi sulla «dottrina dell'emancipazione politica», ma per far poi un dietrofront con un panegirico smaccato dell'Autore e con la raccomandazione di leggere i suoi "Scritti e Discorsi edificanti", i quali rivelano le sue doti egregie che spingono «... a ringraziare Dio che sa sempre suscitare magnifici strumenti al servizio della vera sapienza» .

Ora, finito tanto prologo, il recensore avvicina a modo suo l'argomento dell'opera: «La caratteristica dell'Autore in questi tempi è allora quella ch'egli è in verità uno scrittore cristiano [!]. Egli non comincia senza presupposti, non però con il presupposto che soltanto il pensiero abbia realtà in sé e per sé, mentre tutto il

resto dev'essere messo in dubbio e negato [è la posizione hegeliana] .

Il suo presupposto è assolutamente il più reale di tutti i presupposti, ossia che c'è un Dio e che questo Dio si è rivelato agli uomini in Gesù Cristo. Attenendosi saldamente a questo presupposto come all'unica soluzione di tutti gli enigmi dell'esistenza ("Tilvaerelsens Gaader"), egli nei suoi precedenti "Discorsi edificanti" ha preso gli spunti dalla sapienza di Cristo quale è comunicata nella Sacra Scrittura [lett., Scritti sacri] per sé, ed ha sviluppato questi con chiarezza, profondità, solidità, eloquenza, per una vera e seria edificazione. Ma in questo ultimo magnifico scritto, lasciando da parte la propria scienza per essere unicamente un servo del Vangelo, egli tratta del contenuto più intimo e profondo del Cristianesimo, dell'amore celeste, dell'amore di Dio per l'uomo, ed in particolare dell'amore del prossimo attraverso Dio e di questa manifestazione d'amore con gli atti. Ed in verità Dio non ha permesso che un'aspirazione così elevata fosse resa vana; infatti il nostro tempo con questo scritto ha avuto un'opera quale raramente o mai ("sjeldent eller aldrig") è stata scritta sull'amore, un'opera che da quando l'amore solo è edificante e si trova in tutto ciò ch'è edificante (come l'autore stesso ha profondamente mostrato in uno speciale capitolo dell'opera) - forse è una delle più edificanti che mai siano state scritte». La conclusione è una raccomandazione alla lettura del libro, soprattutto per coloro che non dispongono del tempo per leggere i Libri sacri. Pertanto, elogi da principio alla fine . Vediamo ora l'ultima puntata .

Essa (n. 3), come sembra, avrebbe dovuto essere dedicata alla seconda parte dell'opera: invece è indicata ancora la prima Serie ("Iste Folge"), ma in realtà (almeno verso la fine) è toccata anche la seconda parte dell'opera (per esempio, il superamento cristiano dell'«occhio per occhio e dente per dente» ebraico). L'enfasi dello stile continua. Inizia con un nuovo inno all'amore cristiano che supera tutte le novità dell'arte e le scoperte della scienza. In senso cristiano l'arte consiste sempre nella ricerca dell'antico ("at s0ge

tilbage til det Gamle"). Il Cristianesimo infatti è l'immutabilità e l'unità, e Cristo è la rivelazione della sua essenza nel mondo. Perciò gli uomini non possono fare nessuna nuova scoperta in questo campo: lo sviluppo di questo pensiero occupa circa un'intera fitta colonna e la perorazione si conclude dichiarando che l'Autore di tanto capolavoro «... dev'essere... un profondo conoscitore di uomini, un abile anatomo del cuore, un acuto e fine psicologo». E' uno scrittore in grado d'insegnare qualcosa di nuovo sull'amore, qualcosa - ripete - che «prima non era stato mai conosciuto e su cui mai si era riflettuto ("som man ikke vidste og aldrig f0r havde betaenkt")». Il recensore si richiama, a questo proposito, alla collezione - di poco precedente agli "Atti" e pubblicata nello stesso anno 1847 - dei «Discorsi edificanti in diverso spirito» e cita in particolare il primo ("Un discorso d'occasione", ma qui è indicato col sottotitolo di «Scritto per una confessione») e la celebre seconda Serie ("Ciò che abbiamo da imparare dai gigli del campo e dagli uccelli dell'aria") (n. 4), insistendo sull'idea che la suprema beatitudine ("Salighed") per l'uomo è quella di diventare «uno strumento di Dio ("at vaere Redskab for Gud") nello scoprire l'astuzia del male ed insieme nell'abbandonarsi, nell'ora della tentazione, con piena fiducia in Dio». La recensione continua su questo tono di esaltazione entusiastica e generica accennando solo ai due momenti (capitoli, del resto) della differenza fra l'amore naturale ("Elskov") e quello cristiano ("Kjerlighed") e dell'antitesi fra la dura legge ebraica del taglione ed il precetto cristiano del perdono amoroso .

Il recensore mostra di aver letto con attenzione l'opera, anche se non è stato in grado di comprendere l'originalità del pensiero e la complessità della struttura. Comunque la sua ammirazione è sincera e illimitata, perfino troppo enfatica; ed è questo probabilmente ciò che ha irritato il suscettibile Autore: «In generale da questa esposizione e da tutto il contenuto dell'opera, come dagli scritti dell'Autore, s'impara che l'essenza del Cristianesimo è l'interiorità, ch'esso sempre si rivolge ad ogni singolo uomo e gli dice ciò che deve fare ("hvad han skal gior")

verso Dio e verso il prossimo, mentre non gli conviene nel minimo modo giudicare gli altri... [bensì preoccuparsi di] portare gli altri a Dio ("at fore Andre til Gud"))». La recensione, che l'Autore stesso riconosce «insolitamente lunga ma a causa dell'insolita ricchezza dell'opera», si conclude con una fervida raccomandazione a leggerla, perché «il lettore vi troverà una edificazione del tutto insolita [il termine è sempre: "usaedvanlig"], per apprezzare il Cristianesimo e le sue esigenze ed insieme per convincersi che esso è l'unica saggezza... che ha la pienezza, la gioia, la consolazione e la beatitudine per la vita presente e per quella futura» . 2. «Berlingske Tidende» (1847, numero 297, 20 dicembre).

La recensione, anch'essa sotto la rubrica «Literatur», occupa appena una colonna, ma nella sua brevità caratterizza con sufficiente impegno la natura e la struttura dell'opera. In un breve prologo si accenna alla mistificazione del Cristianesimo da parte del panteismo del pensiero moderno che fa coincidere «lo spirito di Dio con lo spirito del mondo ("Verdens Aand og Guds Aand")»: in senso opposto si muove nei tempi più recenti... il nostro più fecondo scrittore Mag. S . Kierkegaard si è assunto il compito di prendere coscienza di quanto la cosiddetta Cristianità sia ancora lontana dall'essere in verità cristiana, come l'infinita esigenza [del Cristianesimo] sia insoddisfatta, come la concezione morale della vita sia scavalcata e oscurata da ingredienti eterogenei, com'essa sia sacrificata allo spirito del mondo anche quando si crede ch'è lo spirito di Dio che consiglia». Bisogna invece convincersi che «c'è una lotta eterna fra lo spirito del mondo e lo spirito di Dio, [che] il mondo ancora si scandalizza della vera realtà cristiana» .

Segue la caratterizzazione esatta, anche se concisa, delle due parti dell'opera: «Nella prima parte, spesso in polemica con l'esagerazione della corrente sopra indicata, [l'Autore] parla dell'amore "come oggetto di dovere" secondo il precetto cristiano: "tu devi amare il prossimo", confrontandolo con le inclinazioni simpatico-naturali dell'amore profano e dell'amicizia. Con l'osservazione critica che "non tutto ciò che si 'può' dire, 'deve'

anche essere detto", però [si aggiunge] nel complesso si ha un'impressione molto forte e nessuno appunto lo leggerà senza sentirsi toccato personalmente» . La seconda parte, secondo il recensore (che ci sembra abbia colto nel segno), è principalmente un'ampia esposizione delle deliziose espressioni di Paolo sull'amore nella prima lettera ai Corinzi e «contiene alcune delle cose più belle e profonde che l'Autore abbia finora espresse. Si legga per esempio la considerazione sesta ["L'amore rimane"] e, se si è in confidenza con l'Autore, la decima ["L'atto d'amore di celebrare l'amore"], ossia la conclusione, e certamente sarà difficile resistere alla forza dell'eloquenza. Invece la nona ["L'atto d'amore per ricordare un defunto"] contiene un paradosso... che impedisce la tranquillità, ch'è una condizione per l'edificazione». La conclusione è un invito all'Autore di darsi alla predicazione: «Il desiderio è naturalmente di sentir predicare questo eccellente predicatore della Legge e del Vangelo, mostrando, non come si può schivare l'esigenza o come ci si può accomodare col dovere, ma come lo spirito si commuove e conviene che il giogo è soave ed il peso è leggero» . La seguente attività di Kierkegaard, soprattutto a partire da Anti Climacus, non ha certamente seguito questo consiglio. La recensione termina con la nuda indicazione dell'editore fra parentesi: «Reitzel Forlag», e sorprende, data la grande diffusione del giornale - vive tuttora ed è certamente fra i più antichi giornali europei - che Kierkegaard l'abbia lasciata passare inosservata nel "Diario" (n. 5), che pure abbonda di riferimenti al giornale stesso .

L'autore di questa seconda recensione era un commerciante, certo Nathanson, al quale Kierkegaard dedicò una «piccola polemica» di tre brevi testi dal titolo "Un cenno (Vink) del Sig. Commerciante N. - ed uno del Sig. G. N.". Stupisce un po' - di fronte al silenzio da parte della cultura ufficiale - il rifiuto sdegnato di Kierkegaard per il contributo, in fondo positivo, del recensore dilettante, ma che aveva mostrato almeno di aver letto il libro con simpatia. Comunque, ecco il testo della replica:

IL COMMERCIANTE NATHANSON - POLEMICA SPICCIOLA

Al Sig. Commerciante Nathanson! Oh, caro Sig. commerciante! Però non è vero ciò ch'Ella dice, ch'è impossibile opporsi ("modstaae") alla persuasione della decima riflessione degli "Atti dell'amore", ossia alla conclusione di questo libro. Infatti, se lei l'ha letto e le è stato impossibile opporsi, penso che le dovrebbe essere stato impossibile scrivere una così faticosa recensione .

Il Sig. commerciante Nathanson (n. 6) mi accenna che io dovrei predicare. Se fossi superstizioso, questo avrebbe importanza per me, poiché la superstizione, com'è noto, prende suggerimenti e presagi dalle cose più strane e insignificanti, dal volo degli uccelli, [dall'esame] delle loro viscere, dai suoni strani della natura, dal fatto che i polli non vogliono mangiare - così potrei anche accogliere il consiglio e il desiderio del Sig. N. Ma, come ho detto, io non sono superstizioso e con «acuto sguardo psicologico» (n. 7) capisco facilmente che nel consiglio in questione "distinguendum est: inter et inter" (n. 8). Poiché non posso soddisfare il desiderio del Sig. commerciante che desidera ascoltarmi predicare, forse posso servirlo con questo - che però non corrisponde al suo desiderio .

Se si dovesse graduare con precisione l'importanza per la letteratura dell'attività letteraria del commerciante Nathanson, non conosco di meglio che la formula: + 0 (plus 0); così il termometro, ch'io trovo per caso, indica la temperatura all'ombra il 29 dicembre: al massimo + 0, ed è anche il massimo di ciò ch'è Nathanson. Ciò equivale a dire ch'egli è uno 0, ma per dirglielo nel modo più cortese e indulgente possibile lo si può chiamare + 0. Egli è un "plus", epperò il minimo possibile, è + 0 (8[2] B 74-78, pp. 138 s.) . Eppure, com'è stato indicato sopra, Kierkegaard aveva tenuto e terrà ancora in pubblico delle prediche; inoltre, più di una volta, secondo le confessioni del "Diario", aveva desiderato di fare il pastore «per espiare i propri peccati» (n. 9). Non si comprende allora quest'insistenza nel ridicolizzare il benintenzionato commerciante giornalista (n. 10) .

NOTE

N. 1. "Papirer" 8[1] A 495-496, 223 .

N. 2. Kierkegaard scrive «pagina» (come in altri luoghi) .

N. 3. E' presentata in apertura di pagina nel numero del 17 dicembre sotto la consueta rubrica «Literatur», come le due precedenti . N. 4. Confronta S.V. 8[1], 123 s.s. e 287 s.s .

N. 5. Così sembra anche dalle citazioni del «Berlingske Tidende» che sono state indicate da N. J. CappelOrn nel suo "Index", ed. cit., B.d . 16, s.v., p.p. 231 s .

N. 6. E' indicato quindi come autore della recensione apparsa su «Berlingske Tidende», di cui era redattore (confronta l'"Index" di N . J. Cappelorn, s.v., B.d. 15, p. 298) . N. 7. La frase è del Nathanson nella recensione .

N. 8. "Inter et inter" è lo pseudonimo del saggio estetico "La crisi ed una crisi nella vita di un'attrice" (S.V. 10, 363-390). Consta di sei brevi e brillanti articoli e porta la data: «L'estate 1847», quindi è contemporaneo degli "Atti". Furono pubblicati nel 1848 sul giornale «Faedrelandet» (n.n 188-191), come informa R. NIELSEN, "S.K.s Bladartikler", ed. cit., n.n. 33-36, p. 284 .

N. 9. Confronta 8 A 6; 8[1] A 171, 422, 641; 10[1] A 78; 10[5] A 149 .

Alla fine della vita Kierkegaard ringrazia Iddio di non aver realizzato il progetto, per non dover diventare conformista alla stregua degli altri pastori (12[2] A 248; trad. it., t 12, p 709) .

10 Sembra che Kierkegaard fosse molto allergico alle recensioni: non le ammetteva per gli "Scritti pseudonimi", poiché l'autore era lo Pseudonimo, non lui! Quanto al Nathanson, l'aveva già rimbeccato nel 1843 per la recensione di "Enten-Eller" (sul «Berlingske Tidende», 1843, numero 56, primo marzo), per essere caduto nello stesso equivoco del professor Heiberg, cioè di scambiare lui, Kierkegaard, con lo Pseudonimo (4 B 29, p. 196).

L'equivoco si ripete di lì a poco per "Gjentagelse" («Berlingske Tidende» 1843, numero 344, 22 dicembre): alla presunzione e sufficienza dello Heiberg fa riscontro la vacuità del Nathanson (4 B 120, p. 309). L'equivoco torna a ripetersi per "Gli stadi sulla via della vita" («Berlingske Tidende» 1845, numero 108, 6 maggio): Kierkegaard rimprovera al Nathanson di aver avallato, come redattore del giornale, un siffatto comportamento (6 B 184, p. 257. Si veda più sotto un'ironia pesante sulla vacuità letteraria del Nathanson: 6 B 191, p.p. 267 s.). Un po' prima aveva dichiarato di considerare la pseudonimia come una «lettera di separazione» ("Skilmissébrev") fra l'autore e la sua produzione (6 B 184, p. 255) .

Per questo tralascia d'inviare ai giornali le copie di recensione perché il suo destinatario non è «il pubblico» ma «il Singolo»: «Ciò che mi soddlsfa, m'incanta, mi esalta è l'osar di credere che tuttavia c'è "quel Singolo" ch'io con gioia e riconoscenza chiamo il mio lettore», di cui va orgoglioso e rispetto al quale non si considera un padrone, maestro e guida, ma un servitore per essere amato da lui ma anche per amarlo, «non perché egli sia orgoglioso di me, ma io di lui .

Ecco perché non voglio nessuna recensione... La critica fa sempre confusione, ma fa altrettanto anche l'adulazione smaccata» (p.p. 255 s.). Però Kierkegaard si affretta ad apprezzare la recensione di Kts (p. 257), ch'egli sa bene chi sia, cioè il vescovo Mynster! E qui, com'è noto, l'attenderà una cocente delusione che scatenerà l'ultimo suo violento attacco del 1854-1855 contro la «Cristianità stabilita» .

Appendice 3

L'ATTIVITA' ORATORIA DEL VESCOVO J. P. MYNSTER

Non si può parlare della produzione edificante di Kierkegaard senza accennare ai suoi rapporti con le Prediche di Mynster, di cui egli fu assiduo uditore per tutta la vita, cioè fino all'ultimo periodo della crisi di rottura e della polemica aperta contro la «Cristianità stabilita» di cui Mynster era il rappresentante ufficiale. Qualche appunto soltanto per caratterizzare un arco di attività letteraria nel quale l'ossequio totale si trasforma in contestazione globale (n. 1).

a) Alla concezione della Chiesa trionfante della predicazione si contrappone nel 1839 una Chiesa «... che avrà bisogno di un predicatore del calibro di Mynster che riconduca tutto all'individuo (questo è il vero terreno della lotta) invece di perdersi in siffatti panorami storici» (n. 2). Kierkegaard ha qui "Individet", mentre Mynster già usa il termine "Enkelte": «A questo servizio [della testimonianza] è chiamato soltanto il Singolo e noi desideriamo soltanto ricordare che ognuno lo può e lo deve fare» (n. 3). Ma il Singolo fa la sua apparizione già nella Predica 2 ("Om Guds Ord"): «Quando si considera il Singolo con più diligenza...». E un po' prima 8 nella tessa pagina: «... ma nel Singolo ci può essere di più dove noi non comprendiamo la via di Dio». E in modo ancor più pertinente, riferendosi alla elevazione dell'anima, osserva: «Ma affinché questo riesca completamente come tu desideri, ci dev'essere questo o quel Singolo, la cui importanza tu non riuscirai ad approfondire completamente» (p. 22). Anche nella pagina seguente, dove si mette in guardia per ben

due volte dal giudicare: «... paa det Enkelte» (p 23). Uno dei temi brillanti dei "Christelige Taler" di Kierkegaard del 1846, Sez. 2: «Voci di giubilo nella lotta delle sofferenze» (S.V. 10, 177 s.s.), il n. 7: «La gioia che l'insuccesso è un successo» ("at Modgang er Medgang"), si trova alla lettera in Mynster: "Praedikener..." 1, 1, p. 16. Anche più tardi nella Predica 18, sulle tentazioni di Gesù: Matteo, 4,1-11 (p. 224). E c'è un'ampia affinità di tematica che traspare dagli stessi titoli delle prediche di Mynster: (5) Del gran bene di essere un cristiano; (14) Sulle attese degli uomini; (16) Il nostro dovere di accontentarci della grazia di Dio; (27) Il ricordo dei nostri amici defunti; (35) Il vantaggio della preghiera per stimolare la nostra anima; (45) La libertà della coscienza; (48) La corruzione dei nostri tempi; (52) Sulla riconoscenza verso Dio; (57) L'uomo creato ad immagine di Dio; (63) La morte nell'immagine del sonno; (66) Che non dobbiamo scandalizzarci.. . Anche nella più matura raccolta delle "Prediche" degli anni 1851-1852, nonostante la crisi già in atto, la corrispondenza dei temi con la produzione edificante di Kierkegaard è impressionante. Qualche accenno esemplificativo: (3) Ecco, questo è l'Uomo; (4) Cristo morto per i nostri peccati; (12) Vedo i cieli aperti e Gesù che sta alla destra di Dio; (14) Egli è stato computato fra i delinquenti; (18) Gesù piange su Gerusalemme; (20) La libertà con cui Cristo ci ha liberati .

b) Mynster raccolse il contenuto della sua predicazione in una specie di compendio catechetico: "Le meditazioni sulla verità della fede cristiana", del 1833, a cui Kierkegaard attinse certamente a larghe mani. Ancora alcuni riscontri: (5) Ragione e rivelazione, (9) Dio sommo bene, Padre di tutte le misericordie; (19) L'apostasia da Dio; (20) Il peccato; (28) L'autorità della parola di Cristo [come è noto, il termine "Myndighed" (autorità) sarà preso da Kierkegaard come pilastro per la difesa di Mynster nella faccenda poco chiara della deposizione del pastore Adler]; (10) L'imitazione di Cristo; (44) Tu devi amare il tuo prossimo come te stesso [è il tema della presente opera]; (47) Lo Spirito Santo; (48-50) Sulla preghiera; (51) La preghiera del Signore .

Si può osservare in quest'opera e più ancora nelle "Prediche" del biennio 1851-1852 un'abbondanza di citazioni bibliche anche nello svolgimento del testo .

c) Ma anche nel metodo dell'esposizione dell'edificante, Kierkegaard segue fedelmente lo schema di Mynster: per esempio nella seconda Predica di Avvento, enunziato il titolo («Sulla Parola di Dio»), s'introduce con una «preghiera» che si conclude con un Amen: segue l'esposizione sintetica del tema: «Sulla Parola di Dio» ("Om Guds Ord"; 1, p.p. 14-18) nel suo significato biblico, seguita da un ampio svolgimento (p.p. 18-28). Non solo i primi 18 "Discorsi edificanti" del 1843-1848 di Kierkegaard seguono questo schema, ma anche le serie del 1847-1848, compresi "Gli atti dell'amore", "Il vangelo delle sofferenze" e i "Discorsi cristiani". Uno studio più accurato della presenza di Mynster non solo nella produzione edificante, ma soprattutto nelle riflessioni religiose che formano l'intero tessuto dei "Papirer", mostrerebbe un influsso crescente in senso spesso positivo, certamente fino alla rottura, la continua ispirazione che il giovane uditore ha subito dal prestigio di un siffatto oratore, che era certamente l'uomo di maggiore prestigio nella Chiesa luterana danese dell'Ottocento .

d) Il distacco definitivo dalla religiosità mynsteriana è dichiarato nel "Diario" senza perifrasi dopo lo scontro per "L'esercizio del Cristianesimo". Il testo ha il titolo: «Le prediche di Mynster - e io», e presenta tre momenti .

1. ("Il fatto"): «Io non sono stato educato con le prediche di Mynster: ma da mio padre, da un uomo ingenuo, semplice, serio e severo a cui per nulla al mondo sarebbe venuto in mente che si dovesse agire diversamente» .

2. ("Rigetto"): «Se fossi stato educato da Mynster, allora avrei naturalmente imparato che sarebbe un sognatore ("Phantast") chiunque volesse praticare il lunedì, il martedì e in tutti i giorni della settimana, eccetera, quel che vi sta scritto» .

3. ("Pietà e riserbo"): «Quale differenza! Ahimè, e quale satira di Mynster non sono io in fondo riuscito! Questo non si vede; perché la pietà che ho ereditato attraverso di lui, l'ho conservata intatta e

certamente essa mi ha giovato impedendomi di esagerare» (n. 4). Ma la critica sta lì ad un passo in un testo dal titolo: «Di me stesso mondanità - religiosità», che denuncia la caduta del Cristianesimo e ne fa responsabile il vecchio Mynster: «Sì, in una predica (per esempio quella: "Cos'hanno compiuto i testimoni di Cristo?" [n. 5]) egli declama di quei Gloriosi, che questi testimoni di Cristo non si ritrassero, non si ritirarono a vivere nascosti, ma osarono attirare l'attenzione su di sé - ma se qualcuno ora volesse imitarli: Dio ce ne scampi, direbbe Mynster» (n. 6) .

I rapporti positivi-negativi fra il vecchio vescovo ed il giovane scrittore, che hanno avuto un influsso decisivo nella maturazione spirituale di quest'ultimo, sono punteggiati nel "Diario", e gli editori sono diligenti nei rimandi che ora sono stati raccolti nell'"Index" di N. J. Coppelorn (B.d. 15, s.v., p.p. 274a-283a). Ma manca ancora uno studio in profondità del "Diario" sull'argomento, che segua le oscillazioni fra i consensi e gli sdegni che hanno accompagnato quello ch'è stato forse l'unico punto costante di riferimento della fede di Kierkegaard (si veda, per un primo bilancio, il nostro «Curriculum di S. K.»; trad. it. 2, t. 2, p.p. 875 s.) .

OPERE EDIFICANTI DI J. P. MYNSTER

1. "Praedikener paa alle Son - og Hellig - Dage i Aaret", Tredie Oplag, Kjobenhavn 1837, 2 volumi di pp. 424 e 432 ("S.K.s .

Bibliotjek", ed. cit., n.n. 229-230, p. 36. Confronta n. 2191, seconda copia, e 2192, una copia della seconda ed. del 1832) .

2. "Betragtninger over de christelige Troeslaerdomme", Tredie Oplag, Kjobenhavn 1846,

2 volumi di pp. 8 romano-391 e 4 romano-400 ("S.K.s . Bibliotek", n.n. 254-255). Secondo l'editore dei "Blandede Skrifter" (Paulli, Bd. 6, p. 4 romano) quest'opera è in stretto rapporto con il "Grundrids af den kristelige Dogmatik" .

3. "Praedikener holdtne i Aarene 1851 og 1852", Kjøbenhavn 1853, 1 volume di p.p. 302 (non compare nell'elenco della "Bibliotek") .

4. E' indicata invece la collezione dei "Blandede Skrifter", n.n. 358 363, Kjøbenhavn 18521853. L'editore del Catalogo indica 3 volumi, ma in realtà, come anche porta la numerazione, sono 6: i volumi 4-6 sono postumi (1855-1857). Contengono saggi di filosofia, di esegesi, di teologia pastorale e di storia ecclesiastica, recensioni, due compendi di psicologia e di teologia dogmatica (B.d. 5, p.p. 429-532; 6, p.p . 1-400). I volumi postumi sono stati curati da I. H. Paulli (confronta B.d. 6, p. 6 romano), genero di Mynster .

Per il nostro argomento segnaliamo l'articolo "Osservazioni sull'arte del predicare" (B.d. 1, p.p. 81-129), e lo studio su "Natan", il saggio di Lessing (p.p. 273-308) . Anche ad uno sguardo sommario, questa vasta produzione appare fra le fonti più importanti d'ispirazione dell'attività letteraria sia pseudonima sia edificante di Kierkegaard. Resta il problema, rilevato anche da Kierkegaard, come mai il vescovo, che aveva combattuto con energia l'idealismo, poi nell'ultima parte della vita si sia compromesso avvicinandosi al Goldschmidt del «Corsaro», ai fautori della teologia hegeliana e a quella di Martensen in particolare .

NOTE

N. 1. Si veda qui sotto l'elenco delle opere edificanti di Mynster nell'edizione che noi seguiamo .

N. 2. 2 A 542 (26 agosto 1839), trad. it., n. 531, t 2, p. 183 .

N. 3. "Praedikener...", 1837, Pred. 22: «Nell'Annunciazione di Maria», B.d. 1, p. 274 .

N. 4. "Diario" 1850, 10[3] A 128; trad. it., n. 2994, t. 8, p. 15.

N. 5. E' la predica per il giorno di Santo Stefano (confronta "Praedikener...." 6, t. 1, p.p 68 s.s.) .

N. 6. "Diario" 1850, 10[3] A 126, p. 99 .